

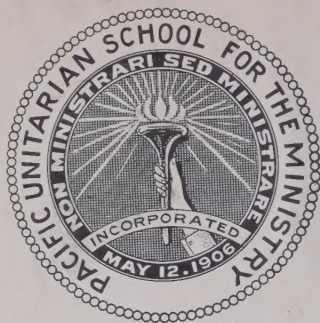
BS2545.S25 T57 1900

GTU Storage

Titius, Arthur, 1864-

Der Paulinismus unter dem
Gesichtspunkt der Seligkeit

BS
2545
S25
T57
1900
GTU
Storage



BERKELEY, CALIFORNIA

DIE
NEUTESTAMENTLICHE LEHRE VON DER SELIGKEIT
UND
IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE GEGENWART
DER GESCHICHTLICHEN DARSTELLUNG
ZWEITE ABTHEILUNG

DER PAULINISMUS
UNTER DEM
GESICHTSPUNKT DER SELIGKEIT

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITIUS

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEL



TÜBINGEN
FREIBURG I. B. UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. E. MOHR (PAUL SIEBECK)
1900

761.82

5354.2

64



BERKELEY, CALIFORNIA

N TÜBINGEN, FREIBURG I. B., LEIPZIG.

Die
Lehre von der Seligkeit
und
für die Gegenwart.

gestellt von

thur Titius,

der Theologie in Kiel.

arstellung erste Abtheilung:

om Reiche Gottes.

8. M. 3.60.

arbuch

der

lichen Theologie.

Von

. Holtzmann,

r Universität Strassburg.

In zwei Bänden.

Gross 8. M. 20.—, Gebunden M. 25.—

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Die Paulinische Lehre vom Gesetz
nach den vier Hauptbriefen.

Von

D. E. Grafe,

Professor der Theologie in Bonn.

Zweite, verbesserte Auflage.

8. M. —.70.

Der Christ und die Sünde bei Paulus.

Von

Lic. Paul Wernle,

Privatdocent der Theologie in Basel.

8. M. 2.50.

Die Paulinischen Vorstellungen
von Auferstehung und Gericht
und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik.

Von

Ernst Teichmann.

8. M. 2.50.

DIE
NEUTESTAMENTLICHE LEHRE
VON DER
SELIGKEIT

UND
IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE GEGENWART

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITIUS

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEL

DER GESCHICHTLICHEN DARSTELLUNG ZWEITE ABTHEILUNG
DER PAULINISMUS
UNTER DEM GESICHTSPUNKT DER SELIGKEIT



TÜBINGEN
FREIBURG I. B. UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1900

DER PAULINISMUS

UNTER DEM

GESICHTSPUNKT DER SELIGKEIT

DARGESTELLT

VON

LIC. ARTHUR TITIUS

A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN KIEV



Property of

CBSK

Please return to

**Graduate Theological
Union Library**

TÜBINGEN

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1900

BS

2545

S25

T57

1900

gsh
ydy

*Die Verlagsbuchhandlung behält sich das Recht der Uebersetzung in fremde
Sprachen vor.*

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. B.

#22612953

Vorwort.

Sehr viel später als früher angekündigt, erscheint diese Schrift. Neben persönlichen Verhältnissen war es vor Allem die Nothwendigkeit, tiefer zu graben und umfassender darzustellen, als ursprünglich geplant, die mich zum Aufschub nöthigte. Die damit zusammenhängende Steigerung des Umfangs liess es angemessen erscheinen, die drei Abtheilungen, in die sich mir der Stoff gliedert, einzeln erscheinen zu lassen, und daraus ergab sich weiter eine leise Aenderung des Titels, so dass der Paulinismus als zweite Abtheilung der geschichtlichen Darstellung erscheint. Die beiden letzten Abtheilungen liegen vollendet vor, und die dritte ist bereits im Druck.

Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen ist nach Möglichkeit vermieden, doch wird hoffentlich die Orientirung der Darstellung an den heute im Mittelpunkt stehenden Fragen überall erkennbar sein. Was mir als Ideal vorschwebte, war das Ziel, nach Möglichkeit den Apostel selbst zum Reden zu bringen, uns Heutigen aber nichts als die Rolle des stillen Beobachters und Zuhörers anzuweisen. Mag dabei in der Vorführung des mannigfaltigen Details hie und da des Guten zu viel gethan sein, das möchte ich gern auf mich nehmen, wenn nur ein wirkliches Bild der Fülle und des Reichthums von Anschauungen gegeben ist, über die Paulus verfügt. So wichtig und unerlässlich die sorgsame Analyse der Grundbegriffe ist, wird man doch das religiöse Leben nur dann nachzeichnen können, wenn man sich nicht scheut, von der Heerstrasse, wie sie durch die termini technici bezeichnet ist, abzuweichen. Auch für die zutreffendere Bestimmung jener wesentlichen Begriffe dürfte sich dann mancher Wink ergeben.

Mit der Aufmerksamkeit auf die Aeusserungen des religiösen Lebens in seinen mannigfaltigen Formen habe ich den Blick für die grossen geschichtlichen Zusammenhänge zu verbinden gesucht. So weit auch die Darstellung hinter ihrem erhabenen Gegenstande zurückbleibt, davon bin ich überzeugt, dass nur die Vereinigung jener beiden methodischen Forderungen uns in der Erkenntniss des Urchristenthums weiter bringen kann.

Kiel im März 1900.

Arthur Titius.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Zur Orientirung	1—7
Einleitung	8—22
1. Abhängigkeit des Paulus von der Verkündigung Jesu	8
2. Uebereinstimmung mit den Uraposteln	18
3. Eigenart der paulinischen Anschauung	20

Erstes Kapitel.

Der Gottesgedanke im Verhältniss zur Seligkeit	23—45
1. Das Problem	23
2. Gott als Vater	24
3. Gott als Vater in der Herrschaftsübung Christi	27
4. Monotheismus und christliche Gottesidee	29
5. Gottesgedanke und Reich Gottes	31
6. Die Allmacht und Herrlichkeit Gottes	33
7. Die Gnade Gottes	36
8. Der Erwählungsgedanke	38
9. Das sittlich-religiöse Leben als Gottes Wirkung	41
10. Zusammenfassung	44

Zweites Kapitel.

Die Heilsvollendung	46—76
1. Verhältniss zur Apokalypitik	46
2. Die Lebensmittheilung als beherrschender Gesichtspunkt	50
3. Die prinzipielle Verwendung der Pneuma-Vorstellung	54
4. Grenzen der prinzipiellen Betrachtungsweise	58
5. Der Ursprung der veränderten Schätzung des Geistigen	64
6. Verklärung der Natur	66
7. Eschatologische und transcendente Betrachtungsweise	68
8. Religiös-sittliche und gemeinschaftliche Vollendung	70
9. Apokatastasis	74
10. Zusammenfassung	75

Drittes Kapitel.**Die religiöse Grundstimmung 76—99**

1. Der Druck der Gegenwart	76
2. Die Unvollkommenheit des gegenwärtigen Heilsstandes . .	78
3. Die innere Wahrheit und Kraft des Enthusiasmus	85
4. Der Werth der Liebe und des Glaubens	88
5. Freude und Friede	90
6. Das christliche Selbstgefühl	91
7. Die christliche Freiheit	96
8. Zusammenfassung	98

Viertes Kapitel.**Weltbeurtheilung und Lebenshaltung . . . 99—128**

1. Das positive Lebensideal	99
2. Die Weltverneinung	102
3. Die Zusammenstimmung des Ideals mit dem Weltleben . .	105
4. Die Betrachtung des Natürlichen	107
5. Die Gleichgültigkeit gegenüber der Kultur	110
6. Die Ehe	112
7. Das Eigenthum	117
8. Die Arbeit	121
9. Das Leben in der Gesellschaft und im Staate	124
10. Zusammenfassung	126

Fünftes Kapitel.**Religion und Sittlichkeit in ihrem inneren
Verhältniss zu einander 128—153**

1. Die religiöse Zielbestimmung des Handelns	128
2. Die religiöse Motivirung des Handelns	131
3. Rückwirkung des sittlichen Lebens auf den religiösen Besitz- stand	138
4. Das Gericht nach den Werken	144
5. Ergebniss	152

Sechstes Kapitel.**Der Rechtfertigungsgedanke 153—218**

1. Die Begrenzung	153
2. Der Ursprung aus der Eschatologie	155
3. Die Errettung	157
4. Die Rechtfertigung als (neuer) Heilsweg	159
5. Rechtfertigung und Heilsmittheilung	165
6. Rechtfertigung und Sündenvergebung	168
7. Die Rechtfertigung als schon erlebtes Endgericht	171
8. Das Verhältniss zu Jesus und den Uraposteln	176
9. Die Kritik der Gesetzesreligion	182

	Seite
10. Rechtfertigung und gegenwärtiger Heilsstand	192
11. Rechtfertigung und sittliche Umwandlung	194
12. Die subjektive Wendung	201
13. Der Glaube	207
14. Zusammenfassung	216

Siebentes Kapitel.

Der Heilsgedanke in pneumatischer Form . .	218—287
1. Die Herrschaft Christi	219
2. Der Geist als in sich einheitliche, geistige Kraft	228
3. Dynamische und qualitative Vorstellung vom Geist . . .	230
4. Umfang und Werth der Geistesgaben	235
5. Die Individualisirung des Geistes	239
6. Ausweitung des Pneumabegriffs	242
7. Verhältniss zum Hellenismus	243
8. Die Versetzung der Christen in das verklärte Leben Christi	251
9. Die geistige Art des verklärten Lebens Christi	253
10. Subjektive Wendung des Lebenszusammenhanges mit Christus	255
11. Ethische und persönliche Art desselben	257
12. Das Leben „in Christus“	259
13. Das Leben mit Christus als religiöser Besitz	262
14. Zusammenhang mit der Predigt Jesu	264
15. Pneumatische Gedankenreihe und Rechtfertigungslehre . .	266
16. Geist und Glaube	271
17. Die Erkenntniss	275
18. Die Gemeinde als Leib Christi	281
19. Zusammenfassung	286
Schluss	287—290
Berichtigungen	290

Zur Orientirung.

Wer von dem Zeugniß Jesu zu dem Glauben fortschreitet, den es in der Christenheit geweckt hat, dem wird schon rein äusserlich der Abstand daran deutlich, dass es eine Gemeinde, eine Vielheit ist, auf deren Stimmen er zu hören hat. Das Licht des Einen Evangeliums spiegelt sich in einer Mannigfaltigkeit von Individualitäten und geht in eine Reihe von Strahlen auseinander. Die Verschiedenheit der Lebensführung bis zum entscheidenden Durchbruch, der Berührung durch Jesu Einfluss, der allgemeinen Vorbildung, der Begabung, des Temperaments bringt es mit Notwendigkeit dahin, dass das Eine Evangelium zu mannigfach verschiedenen Typen differenzirt wird. Das ist ein Gesichtspunkt, den unsere Urkunden uns förmlich aufzwingen. Um von allem Anderen abzusehen, ist für die paulinische und johanneische Anschauung dieser unmessbare individuelle Faktor von kaum zu überschätzender Bedeutung. Betont doch z. B. der neueste Darsteller des Paulus, HOLTZMANN, mit Recht, der ganze Lehrbegriff werde nur unter diesem Gesichtspunkt verständlich und durchsichtig, „dass er eine Generalisirung dessen bedeutet, was sein Urheber an sich erfahren“ hat (p. 205), und fast noch mehr liegt ein ganz ausgesprochen individuelles Gepräge über der johanneischen Darstellung, deren Mystik „aus dem Bedürfniss des innersten Gemüthslebens“ geboren ist (WEISS, Neutest. Theol. § 141 d). Damit ist der SCHLEIERMACHER-NEANDER'schen Betonung der religiösen Eigenart ihr volles Recht geschehen.

Indess hat die Durchführung dieses Gesichtspunktes ihre Schranken. Führt sie zu einer überwiegend literarischen Behandlung des Stoffes und stellt etwa ebenso viele Lehrbegriffe auf, als Autoren im Neuen Testament vorhanden sind, so wird damit wissenschaftliche Einsicht in vollem Masse noch nicht erreicht. Denn die Existenz von Gemäldegaleriien und Beschreibung der Gemälde ist zwar nothwendige Vorbedingung für wissenschaftliche Kunstgeschichte, aber noch nicht

diese selbst. So ist die Galerie neutestamentlicher Charakterbilder und ihre wissenschaftliche Beschreibung ungemein lehrreich, anregend und nothwendig, nur ist damit die wissenschaftliche Erfassung der neutestamentlichen, urchristlichen Religion noch nicht vollzogen. Denn für diese ist der Gesamteindruck des ganzen Lebensgebiets, die Herausarbeitung der allgemein giltigen Züge, der vorhandenen Zusammenhänge massgebend. Vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus muss also die Darstellung des Individuellen sich nach seiner Bedeutung für das Ganze bemessen. Nur soweit es fördernd oder hemmend in die Entwicklung des Ganzen eingreift und seine Vorbedingung bildet, besteht Recht und Pflicht seiner Berücksichtigung. Individualität und Entwicklung gehören zusammen, sofern die Existenz mannigfaltiger geistiger Individualitäten eine notwendige Vorbedingung des Entwicklungsprozesses ist, aber der HEGEL-BAUR'sche Entwicklungsgedanke ist der übergeordnete; ihm muss der Gesichtspunkt der Individualität eingeordnet werden. Wendet man diesen Massstab an, so ist zweifellos, dass Paulus gerade durch seine religiöse Eigenheit epochemachend gewirkt hat. Auch Johannes bezeichnet, wenngleich in abgestufter Weise, nicht nur eine bestimmte Art, sondern zugleich ein bestimmtes Entwicklungsstadium der christlichen Heilsanschauung. Keiner der anderen Schriften wird man, so wichtig sie auch sind, auch nur annähernd gleiche Bedeutung für das Ganze des Urchristenthums zuschreiben wollen. Deshalb sind sie gemeinsam zu behandeln. So nur entspricht es ihrem Werthe, und so nur kann es gelingen, über das sonst unvermeidlich Bruchstückartige und Fragmentarische der Darstellung einigermaßen hinauszukommen. Sollte die Zeichnung der besonderen Gedankenwelt der Einzelnen darüber zurücktreten, so muss in einer Gesamtdarstellung um so deutlicher werden, ob und inwieweit eine Schrift nach irgend einer Seite hin etwas Neues bringt und durchschlagend gewirkt hat. Zugleich wird die künstlich geschaffene Isolirung aufgehoben, und als Erzeugnisse der gleichen Epoche ergänzen sich vielfach die Anschauungen in sehr willkommener Weise.

Voraussetzung dafür ist allerdings eine gewisse Homogenität der Schriften, aus denen wir schöpfen, und daran würde es fehlen, wenn wir in Jac, I Pt, Acta, Apokalypse Zeugnisse eines vom Paulinismus unberührten Judenchristenthums hätten. Ohnehin würde der Gesichtspunkt der geschichtlichen Kontinuität es erfordern, dass mit der Beschreibung der urapostolischen Anschauung der Anfang gemacht würde. Aber Quellen aus urapostolischem Kreise besitzen wir nur in den vorkanonischen Ueberlieferungen, auf denen unsere Evangelien basirt sind, und ihren Inhalt haben wir in der Hauptsache für

Jesus selbst in Anspruch genommen. Die Quellenscheidungsversuche in Acta haben so sichere Resultate noch nicht abgeworfen, dass davon ausgegangen werden könnte. Zudem ist unbestreitbar, dass die dem Petrus und Paulus in den Mund gelegten Reden einander so nahe stehen, dass wir in beiden nicht primäre Zeugnisse von der Art der Apostel haben können. Die Reden sind daher in erster Linie als Quelle für die Vorstellung des Verfassers zu betrachten. I Pt scheint mir die Abhängigkeit von der paulinischen Anschauung so deutlich an der Stirn zu tragen und so sichtlich für Heiden bestimmt zu sein, dass der Hauptapostel der Beschneidung diesen Brief nicht geschrieben haben kann. Für die Datirung von Jac ist meines Erachtens 214ff. entscheidend. Dieser Abschnitt zeigt, dass die Kontroverse bereits eine Schriftbegründung erfahren hat, also theologisch behandelt sein muss. Namentlich auf Rahab hätte Jacobus von sich aus garnicht kommen können, da hier die Schrift weder πίστις noch δικαιωθῆναι darbietet. Abraham's Glaube ist zwar in der jüdischen Theologie vielfach behandelt worden¹, aber die Entgegensetzung zwischen Glauben und Werken ist spezifisch paulinisch. Muss der Paulinismus als Voraussetzung anerkannt werden, so kann Jacobus der Gerechte, da er authentische Kunde von der Eigenart des paulinischen Evangeliums hatte und an seiner Predigt für Heiden nichts auszusetzen fand (Gal 2 2 9), der Verfasser nicht gewesen sein. Ueberdies haben wir ein fortgeschrittenes Stadium der Kontroverse vor uns, das zur Voraussetzung den Bestand der Heidenkirche hat. Denn es handelt sich nicht mehr um den Unterschied zwischen Christusglauben und Gesetzeswerken, sondern zwischen (blos intellektuell gefasstem) Glauben und Glaubenswerken (so zum ersten Male Eph 2 9f.). Schliesslich bildet der den Paulus ausbeutende Antinomismus die Voraussetzung (411 12 2 20). Da nun dieser Mt 7 23 13 41 24 12 und wohl auch Act 20 29f. in voller Kraft vorausgesetzt wird, während Apk 2 3 den anfangenden Verfall ankündigt und I Joh 2 13f. 3 4 die volle Ueberwindung überschaut, so dürfte damit die Zeit des Schreibens, das man wegen seiner Unkenntniss des paulinischen Gedankens lieber an das Ende dieser Periode rücken wird, bestimmt sein. Dafür sprechen auch Stil und Gedankenbildung². —

¹ Vgl. LIGHTFOOT, Gal.⁶ p. 159—163. SCHLATTER, Der Glaube im N. T.² p. 28—32, 45 ff.

² Vgl. das beachtenswerthe Zugeständniss von HAUPT, Stud. u. Krit. 1896, p. 767f. Durch HAUPT's (ib. p. 747—768) und v. SODEN's (im Handcomm.³) Ausführungen bin ich des Eingehens auf SPITTA's Hypothese (Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II p. 1—239) überhoben. Aber diese zeigt, wie dringend die Aufgabe ist, die gesammte Anschauung des Judenthums zur Zeit Jesu nach den

Dass die Apokalypse zwar ein Denkmal für den Einfluss des Judenthums, aber nicht des Judenchristenthums ist, darf heute als gesicherte Erkenntniss in Anspruch genommen werden. Der christliche Verfasser ist durchaus universalistisch gesinnt und mit dem paulinischen Evangelium bekannt (vgl. besonders 15 1413)¹.

Wir kommen zu dem Ergebniss, dass wir authentische Schriften aus einem christlichen Kreise, der von paulinischem Einfluss noch ganz unberührt wäre, nicht besitzen, so dass ein Hinderniss für die Zusammenfassung aller nicht paulinischen Schriften, unter denen wir aber Evangelium und Briefe des Johannes als besondere Gruppe ausscheiden, nicht besteht. Eine solche ist aber von grossem Werthe. Denn nur, wenn man den energischen Versuch zu einheitlicher Zusammenfassung, soweit sie überhaupt erreichbar ist, macht, wird sich der allgemeine Durchschnitt des religiösen Bewusstseins zeichnen lassen, welches zwar nicht die Gemeinden, aber doch die geistigen Führer der ältesten Christenheit besaßen. Kann es für den Ausfall vorpaulinischer Quellen einen Ersatz geben, so wird dieser durch solche Gesamtdarstellung gewährt. Denn die religiösen Vorstellungen des Urchristenthums zeigen eine sehr grosse Stabilität, so dass sie nicht nur für die Entstehungszeit der Quellen, sondern auch für die vorangehende Entwicklung in ihren Grundzügen vorausgesetzt werden müssen. Für die Gedankenreihen gerade, denen unsere Untersuchung zugewendet ist, lässt sich eine grosse Stetigkeit aufweisen, so im Gottesgedanken, in der Eschatologie, der Lebenshaltung, im Verhältniss von Religion und Sittlichkeit u. s. w. Diese weitgehende Gleichartigkeit gestattet eben trotz aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit die Zusammenfassung dieser Literatur zu einem Ganzen, und was bei der Einzeldarstellung zum Torso würde, fügt sich vielfach als Glied einem grösseren Zusammenhange ein. In dieser Darstellung würde sich ohne sehr umfangreiche kritische Operationen das direkt Paulinische, sowie das den Stempel einer späteren Zeit Tragende auslösen und so eine breite Basis allgemein christlicher Anschauung gewinnen lassen. Es würde zweifellos dem Ideal der Darstellung näher kommen, wenn wir einen solchen allgemein christlichen Typus (in den vorhandenen Nüancen) an den An-

vorhandenen Quellen einheitlich darzustellen, weil dann erst eine durchschlagende Vergleichung mit dem Christenthum möglich wäre.

¹ Die Quellenfrage ist für uns ohne erhebliche Bedeutung. Denn die in der Apokalypse rezipirten jüdischen Anschauungen bilden eben ein Ferment des christlichen Gedankenkreises. Nur wird man zu beachten haben, wie das Jüdische nicht überall einfach acceptirt, sondern vielfach ins Christliche umgebogen wird. Solche Aenderungen sind besonders charakteristisch.

fang stellten, dann zeigten, wie auf dieser Grundlage sich die paulinische Anschauung gestaltet und ihre Fortwirkungen nach allen Seiten hin verfolgten. Ich widerstehe dieser Versuchung, um mit subjektiven Urtheilen, ohne die es bei solcher Ausscheidung nicht abgeht, die Untersuchung nicht zu belasten, zumal damit eine andere Forderung konkurriert.

Es wird nämlich nothwendig sein, unserer Darstellung auch ausserkanonische Schriften zu Grunde zu legen. Schon rein zeitlich ergibt sich, dass wer etwa mit HARNACK¹ den johanneischen Schriften bis ca. 110, dem Judasbrief bis 130, dem Jacobusbrief bis 140, den Zusätzen zu den Pastoralbriefen bis 150, dem II Petrusbrief gar bis 175 Spielraum gibt, konsequenter Weise zur Ergänzung ihrer Darstellung die gleichzeitigen oder früheren ausserkanonischen Schriften heranziehen muss. Ferner kommt in Betracht, dass wir unsere Untersuchung nicht davon abhängig machen dürfen, ob eine Schrift von der alten Kirche in den Kanon rezipirt ist oder nicht, sondern den naturgemässen Abschluss zu erreichen versuchen müssen. Dieser aber ist da zu finden, wo die urchristlichen Anschauungen und Lebensformen sich deutlich zu Mitteln für die Konsolidirung der Heidenkirche umzubilden beginnen. Bei der Fixirung des Zeitpunkts, bis zu dem man hier zu gehen hat, kann man naturgemäss schwanken. Doch zeigen die apologetische und die anti-gnostische Theologie bereits eine so erheblich andere Orientierung, dass wir davon absehen müssen. Es wird sich also in der Hauptsache um die apostolischen Väter, die Apostellehre und einige Bruchstücke handeln. Damit ist, wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der HARNACK'schen Chronologie versetzen und von der Kontroverse über die Clemenshomilie absehen², die Mitte des zweiten Jahrhunderts als Grenze festgestellt, und weiter zu gehen, kann auch nur ausnahmsweise räthlich sein. Ob eine derartige Zusammenfassung durchführbar und ob sie belehrend ist, das kann nur der Versuch selbst erweisen. Wie nothwendig er ist, zeigt HARNACK's Urtheil (Dgg. I³ p. 129), dass „zwischen den wichtigsten Bestandtheilen (des Neuen Testaments) und der Literatur der nächsten Folgezeit eine tiefe Kluft befestigt“ sei (vgl. noch p. 48). Ohne den Abstand verkennen zu wollen, hoffe ich doch zeigen zu können, dass es auch hier Uebergänge gibt.

Wir erhalten auf diese Weise drei umfangreiche und charakteristische Gruppen: Zunächst den Paulinismus, dem wir trotz mancher Bedenken auch den II Thessalonicher- und den Epheserbrief einverleiben,

¹ Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II 1.

² Gegen HARNACK's Ansatz vgl. UHLHORN, RE³ IV p. 170; v. SCHUBERT, Gött. gel. Anz. 1899, p. 569—574.

da für unser Thema gerade die am meisten angezweifelte Gedanken nur wenig in's Gewicht fallen. Die Pastoralbriefe dagegen sind, wenn auch einiges darin von der Hand des Paulus stammen mag, um ihres Gesamtcharakters willen auszuschneiden. Eine zweite Gruppe bilden die „johanneischen“ Schriften, d. h. das vierte Evangelium mit den entsprechenden Briefen. Die Apokalypse bietet ein so ganz anderes Bild dar, dass wir, selbst wenn der Verfasser der gleiche sein sollte, von der Verbindung so ungleichartiger Schriften Abstand nehmen müssten. Diesen beiden, in sich geschlossenen Anschauungen versuchen wir durch Kombination aller anderen neutestamentlichen und „nachapostolischen“ Vorstellungen ein Bild zur Seite zu stellen, welches den Durchschnitt der christlichen Religion, wie sie unter mehr oder minder starker Beeinflussung durch den Paulinismus sich bis zum Uebergang in Katholizismus entwickelt, darstellt, soweit er eben aus unseren Quellen sich rekonstruieren lässt. Diese Darstellung entwickelt eine ganze Reihe von Vorstellungen, die schon für die Bildung der paulinischen Anschauung in Anschlag zu bringen sind. Dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass wir den Paulinismus voranstellen müssen, da er nicht nur zeitlich erheblich früher fällt, sondern auch selbst ein wichtiges Ferment zur Entwicklung liefert. Unsicherer muss das Urtheil über die Stellung dieses Abschnittes zur johanneischen Darstellung ausfallen. Denn beide Gruppen theilen nicht nur die Abhängigkeit von der Lebensleistung des grossen Heidenapostels mit einander, sondern auch charakteristische Bildungselemente der späteren Zeit. An nicht wenigen Punkten treten in der allgemeinen Entwicklung die Voraussetzungen zu Tage, unter denen die johanneische Auffassung in ihrem Werden steht. Dennoch stelle ich die Entwicklung des gemeinchristlichen Typus an den Schluss, nicht nur desshalb, weil sie zeitlich am weitesten hinausgreift, sondern auch, weil wenigstens eine charakteristische Anschauung der späteren Zeit, die ignatianische, mir in direkter Abhängigkeit von der johanneischen zu stehen scheint¹. Zugleich kommt

¹ VON DER GOLTZ (Ignatius, T. U. XII 3, 1894) nimmt ebenfalls einen „direkten“ Zusammenhang an (p. 174), will aber an die Stelle literarischer Abhängigkeit eine in Kleinasien verbreitete „johanneische“ Anschauungsweise statuieren, an der Ignatius Antheil gehabt habe (p. 129 f.). Aber ein „Johannes“, der die Mystik des vierten Evangeliums, seine eigenthümliche ethische Bestimmtheit und den Logosgedanken besessen hat und doch mit dem Verfasser des vierten Evangeliums nicht identisch sein soll, ist schwer konstruirbar. Zudem machen die beigefügten Tabellen (p. 197 ff.) mit der vielfach wörtlichen Uebereinstimmung die literarische Benützung des vierten Evangeliums sehr wahrscheinlich. Diskutabel bleibt die Frage, ob die weitgehende sachliche Uebereinstimmung nicht mehr als literarische Beeinflussung nahe legt.

dadurch zum Ausdruck, dass die Verwandtschaft des johanneischen mit dem synoptischen wie mit dem paulinischen Typus eine sehr innige ist, so dass in dem Fortschritt von der synoptischen Predigt über den Paulinismus zur johanneischen Anschauung sich die urchristliche Entwicklung am deutlichsten darstellt. Allerdings scheint die befolgte Anordnung den Missstand mit sich zu bringen, dass nicht nur der erste und zweite Theil der Untersuchung im dritten, sondern umgekehrt auch dieser in den beiden ersten vorausgesetzt werden muss. Aber der Paulinismus lässt sich auch ohne Rücksicht auf den gemeinchristlichen Typus aus sich selbst verstehen, da alle Voraussetzungen der spezifisch paulinischen Gedankenbildung sich aus den Briefen selbst erheben lassen. Ebenso genügt zum Verständniss der johanneischen Anschauung die Voraussetzung des synoptischen und paulinischen Lehrtypus.

Den drei skizzirten Gruppen steht die in Teil I gebrachte Entwicklung der Lehre Jesu als der für alle gleiche Ausgangspunkt gegenüber. Das Ganze unserer geschichtlichen Darstellung gliedert sich daher in vier annähernd gleiche Abtheilungen. Wir treten jetzt an die Aufgabe heran, die Anschauung von der Seligkeit im Paulinismus zu entwickeln.

Einleitung.

1. Durch die ganze Anlage unserer Untersuchung ist uns der Punkt bereits gegeben, bei dem wir einzusetzen haben. Denn darum muss es sich handeln, die urchristliche Lehre von der Seligkeit in ihrem Zusammenhange mit der Predigt Jesu und als ihre Fortsetzung zu begreifen. Nur in dem Masse, als es gelingt, diesen Gesichtspunkt durchzuführen, die apostolische Anschauung als Fortsetzung und Fortbildung der Lehre Jesu zu erfassen, eine Fortsetzung freilich, die durch persönliche Eigenheiten, Bedürfnisse und Erlebnisse, durch das Einströmen andersartiger Bildungselemente, sowie durch den äusseren Fortgang der von Jesu erregten Bewegung mitbestimmt ist, doch aber immer deutlich die Kontinuität mit Jesu Auftreten wahrt und in Abhängigkeit von seiner Anregung verbleibt, wird ein wirkliches Verständniss der apostolischen Heilsanschauung sich erreichen lassen.

Allerdings wird dieser Kanon auf eine harte Probe gestellt, wenn wir uns dem Paulinismus zuwenden. Dass wir aus Mangel an Nachrichten über die urapostolische Anschauung unmittelbar an die Darstellung der Predigt Jesu die Lehre des Paulus anschliessen müssen, ist bereits motivirt, und im nächsten Abschnitt hoffe ich zu erweisen, dass die entstehende Lücke, so beklagenswerth sie ist, doch nicht gross genug ist, um uns das Verständniss der geschichtlichen Kontinuität unmöglich zu machen. Aber lässt wirklich der Paulinismus sich als Fortsetzung und Fortbildung der Predigt Jesu begreifen? Nun, ein Versuch in dieser Richtung ist jedenfalls bei dem heutigen Stande der Forschung angebracht. Wenn Paulus „die Verkündigung vom geschichtlichen Christus genau gekannt haben muss“ (HARNACK, Dgg.³ I p. 90), wenn er „das aufnehmende . . . Organ für den . . . universell menschlichen Kern des Evangeliums Jesu geworden“ (HOLTZMANN, Neutest. Theol. II p. 208) ist und der Sache nach „ein fast unmittelbares Echo der ersten Freudenbotschaft“ (p. 225) darbietet, wenn er

sogar in Wahrheit Derjenige gewesen ist, „der das Evangelium verstanden und seine Konsequenzen gezogen hat“ (WELLHAUSEN, Israel. u. jüd. Geschichte p. 319), dann ist es gewiss ein dringendes Bedürfniss, an dem Punkt, wo die unmittelbarste Berührung stattfinden muss, in der Gesamttanschauung von der Seligkeit, den vorhandenen Zusammenhang methodisch aufzudecken. Ein solches Unternehmen hat freilich seine erheblichen Schwierigkeiten. Es hängt mit der geschichtlichen Stellung des Apostels eng zusammen, dass bei ihm der Gesichtspunkt der Offenbarung Gottes in der Predigt und im Leben Jesu stark zurücktritt. Ein unmittelbarer Schüler Jesu ist er nicht gewesen, hat also auch authentisches Zeugniß von seinem geschichtlichen Leben und Lehren nicht geben können. Befremdlich ist es aber, dass er gelegentlich jene Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Personleben Jesu nur gering angeschlagen hat. Wenigstens hat er, wie er ausdrücklich bezeugt, es nicht für seine nächste Aufgabe gehalten, nach Möglichkeit jenem Mangel abzuhelpfen, indem er von den Uraposteln genauen Bericht über Leben und Lehre Jesu zu erhalten versuchte, denn sogleich nach seiner Bekehrung ging er, ohne sich mit Fleisch und Blut zu besprechen und ohne die, welche vor ihm Apostel waren, aufzusuchen, nach Arabien (Gal 1). Ja nach der mir noch immer wahrscheinlichsten Auslegung von II Kor 5 16 nimmt er von dem Vorleben Christi aus prinzipiellen Gründen überhaupt Abstand und hält die ihm gewordene Christuserscheinung für den genügenden Grund seiner vollen Gleichstellung mit den anderen Aposteln (I Kor 9 1 15 sf. Gal 2 7—9). So bereitwillig wir nun auch zugeben, dass die besondere Aufgabe dieses Apostels auch einen neuen Ausgangspunkt seines Glaubens erfordert, und so sehr wir es verstehen, dass er Christi Bedeutung allein in dem sah, was er selbst aus eigenster Erfahrung zu bezeugen vermochte, so müssen wir doch zugestehen, dass, wie es PARET¹ vortrefflich ausgedrückt hat, bei dieser „übergrossen Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Apostels uns Heutigen nicht ganz wohl zu Muthe“ ist (p. 5). Denn damit scheint in der That die Erscheinung Christi im Fleisch entwerthet zu sein. Dies ganze Verhalten ist ja nur erklärlich unter der prinzipiellen Voraussetzung, dass der tiefste Sinn von Tod und Erhöhung des Messias und damit überhaupt seiner geschichtlichen Erscheinung sich auch ohne die persönliche Unterweisung Jesu der Schriftforschung und Geistesbegabung erschliessen müsse. Es macht das Verdienst der Tübinger Schule, vor Allem ihres genialen Meisters aus, diesen „prinzipiellen“ Paulus in aller

¹ PARET, Paulus und Jesus. Jahrb. f. deutsche Theol. 1858, p. 1—85.

Schärfe herausgemeisselt zu haben. Auch so bleibt immerhin noch bestehen, dass „ohne Jesus nie aus dem Saulus ein Paulus geworden wäre“, sofern seine Lehre von der Gerechtigkeit aus Glauben sich ihm als die nothwendige Folgerung aus dem Kreuzestode des Messias¹ ergab.

Die Frage ist nur, ob jener prinzipielle Paulus auch der geschichtliche ist, und sie dürfte ausserhalb des engen Kreises der alten Tübinger ziemlich allgemein im verneinenden Sinn entschieden werden. Doch fehlt es noch immer an einer zusammenfassenden Untersuchung des Abhängigkeitsverhältnisses, in dem die paulinische Lehre zur Predigt Jesu steht. Zwar ist mehrfach an dem Problem gearbeitet worden, aber fast stets unzusammenhängend², d. h. ohne Kenntniss oder Berücksichtigung der Vorgänger. Das hängt damit zusammen, dass v. SODEN³ das Problem in grösserem Rahmen und desshalb nicht allseitig behandelt, während WENDT in seinem lehrreichen und sorgfältigen Aufsatz⁴ nicht das Abhängigkeitsverhältniss im Auge hat, sondern eine allgemeine Parallele zieht⁵.

¹ HOLSTEN, Das Evangelium des Paulus II, herausgegeben von Mehlhorn. Berlin 1898, p. 43.

² An die vortreffliche Untersuchung von PARET hat nur SCHMOLLER mit einem Aufsatz über die geschichtliche Person Jesu nach den paulinischen Schriften (Theol. Stud. u. Krit. 1894, p. 656—705) angeknüpft, freilich ohne die Sache zu fördern. Unbekannt mit PARET ist BLOM, Paulinische Studien II, in Theol. Tijdschr. 1879, p. 343—357.

³ „Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte“ in Theol. Abhandl. C. v. WEIZSÄCKER gewidmet. Freib. 1892, p. 113—169.

⁴ WENDT, Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1894, p. 1—78. Dazu vgl. HILGENFELD, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1894, p. 481—541, und GLOATZ, Stud. u. Krit. 1895, p. 777—800, der stark auf Johannes zurückgreift. Für unsern Zweck sind beide Abhandlungen ohne Belang.

⁵ Ein zahlreiches Material von Parallelen hat auch RESCH (Agrapha, T. U. V 4, Leipzig 1889) gesammelt (s. den Index p. 505—507). Aber bei genauer Prüfung (vgl. dazu ROPES, Die Sprüche Jesu, T. U. XIV 2, Leipzig 1896) schrumpfen die angeblichen Berührungen auf ein Minimum zusammen, weil entweder die angeblichen Herrnworte völlig unsicher sind oder bei Paulus keine wirklichen Parallelen finden. Zieht man den Kreis so weit als möglich, so lassen sich als beachtenswerth bezeichnen: I Th 3 5 = Log. 42? 5 17 = Log. 70? 5 21f. = Log. 43; Gal 2 18 u. a. St. = Log. 27; 3 28 = Log. 30; I Kor 4 1 2 = Log. 17? 11 18f. = Log. 21; 11 26? — 13 4 (χρηστεύσθαι) = Log. 2; II Kor 7 10 = Log. 25; 13 5—7 = Log. 26; Kol 3 1 2 = Log. 41; Eph 4 26 = Log. 33? 4 27 = Log. 34? 4 30 = Log. 36^a. — Zum Beweise einer Abhängigkeit des Paulus von Herrnworten sind diese Berührungen auf alle Fälle zu schwach, weshalb ich darauf nicht näher eingehe. Auch von RESCH's zahlreichen Parallelen zwischen kanonischen Herrnworten und Paulus bewähren sich nur verhältnissmässig wenige. Sie sind dem Zusammenhange eingeordnet (s. u.).

Soviel ist deutlich, dass die prinzipielle Stellung des Apostels den Historiker der Pflicht nicht enthebt, zu prüfen, in welchem Masse er doch etwa von der Predigt Jesu resp. der Ueberlieferung davon abhängig ist. Hier ist nun zu beachten, dass alle jene scharfen Worte in der Polemik gesprochen sind, und dass es sich dabei stets um einen und denselben Punkt handelt, um Jesu Anpassung an die jüdische Lebensordnung. Denn Christus war nach dem Fleische unter das Gesetz gestellt, um durch seinen Tod die unter dem Gesetze Stehenden von diesem loszukaufen und ihnen wie den Heiden die Sohnschaft und den Geist zu schenken (Gal 3 14 4 5). Paulus lehnt also den geschichtlichen Jesus insofern ab, als sein Leben an die jüdische Lebensordnung gebunden war, und auch dies nur insofern, als man aus seiner Lebensführung eine dauernde Norm für die christlichen Gemeinden machen wollte und in der Ueberzeugung, damit den authentischen Sinn des Todes Christi richtig zu erfassen. Dagegen würde es eine völlige Ungereimtheit sein, einen bewussten Gegensatz der paulinischen Lehre zur Lehre Jesu anzunehmen. Denn das wäre für Paulus ein Gegensatz des verklärten Christus gegen den geschichtlichen, während doch dieser die Inkarnation des präexistenten, gottgleichen Christus (I Kor 8 6 II Kor 8 9 Phil 2 6f.) und vermöge seines sündlosen Heiligkeitsgeistes (II Kor 5 21 Rm 1 4) der Verklärung zum Herrn des Alls gewiss war (Phil 2 9ff.). Wir sind auch durch den Apostel selbst über die Autorität unterrichtet, welche er den Worten Jesu beinass. Mehrfach hat er auf Gebote oder Lehren des „Herrn“ sich ausdrücklich berufen (I Kor 7 10 9 14 11 23ff., vgl. I Th 4 15ff.), und I Kor 7 10 zeigt, verglichen mit v. 12, dass er dem Herrn — auch dem auf Erden wandelnden — die ursprüngliche, sich selbst aber nur eine abgeleitete Autorität in der Gemeinde zuschreibt. Noch charakteristischer erscheint mir eine bisher nicht beachtete Stelle (II Kor 11 7) die Stellung des Apostels zu Jesu Wort zu zeichnen. Hier ist der Ausdruck *ἀμαρτία* so scharf, dass man darin nur eine gegnerische Beurtheilung des Apostels erkennen kann. Wenn man ihm aber die unentgeltliche Verkündigung des Evangeliums geradezu als Sünde anrechnete, so ist dies Urtheil nur verständlich, wenn man in seinem Verhalten eine Uebertretung der ihm bekannten, gesetzlich verstandenen Anordnung Christi sah (*διέταξεν* I Kor 9 14). Den Unverstand dieses Vorwurfs beleuchtet dann Paulus durch das vorangestellte *ἐμαυτὸν ταπεινῶν ὥς ὑμεῖς ὑποδοχέτε*, wo doch die Anspielung an ein anderes Herrnwort (Mt 23 11 12) unverkennbar ist. Gilt aber ihm wie den Gegnern jede wirkliche Abweichung von den durch den Herrn aufgestellten Grundsätzen als Sünde, so muss ihm Jesu Wort als göttliche, als unbedingte Autorität gelten. Daraus

folgt, dass Paulus, „wenn er auch, so zu sagen, nur sich den Rücken gedeckt halten wollte, wissen musste, dass gegen die ihm eigenthümlichen oder von ihm mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen Lehren keine positiven Aussprüche Jesu in's Feld geführt werden konnten“ (PARET p. 34f.). Wusste doch selbst die hämische Kritik seiner Gegner ihm keinen derartigen Widerspruch nachzuweisen, wie auch die sorgfältige Prüfung seines Evangeliums durch die Urapostel keinen Zusatz oder Abstrich für nothwendig erachtete (Gal 2 2 6ff.). Wie wollte man es denn verstehen, wenn Paulus „nicht jede Gelegenheit, wie sie ihm sein Verkehr mit Petrus und die Arbeitsgemeinschaft mit Barnabas und Marcus bot, benutzt hätte, um aus dem Erdenleben dessen, in dem er den Messias erkannt hatte, sich immer auf's Neue möglichst konkretes Detail berichten zu lassen“ (v. SODEN p. 117), während er doch selbst in Fragen der äusseren Sitte auf möglichste Uebereinstimmung der Gemeinden hinarbeitete (I Kor 11 16). Wie wollte man auch nur seinen anfänglichen Verfolgungseifer und sodann seine Bekehrung ohne genauere Kenntniss der Predigt und des Lebens Jesu psychologisch verständlich machen (vgl. besonders BLOM p. 348—354). So werden wir von allen Seiten gedrängt, ein Urtheil, wie es noch PFLEIDERER (Paulinismus² p. 1f.) fällt, als ob dem Apostel „nur die hervorstechendsten Thatsachen der Einsetzung des Abendmahls, des Todes — zugleich mit seiner dogmatischen Rechtfertigung — und der Auferstehungserscheinungen als historische Daten von aussen zugekommen wären“, als ungeschichtlich abzulehnen.

Wollte man entgegenhalten, dass ja der Apostel selbst sich auf nichts Anderes berufe, so ist zunächst zu sagen, dass das Mass von ausdrücklicher Bezugnahme auf Geschichte und Aussprüche Jesu nicht das Mass seiner Bekanntschaft mit beidem sein kann, weil sich das gleiche Stillschweigen auch bei solchen Schriftstellern der ältesten Zeit zeigt, die bereits eine genaue Kenntniss besitzen müssen (BLOM p. 344f., v. SODEN p. 166ff.). Aber auch mit dem direkten Befunde in den paulinischen Schriften lässt sich PFLEIDERER's Urtheil nicht vereinigen. Denn wenn auch eine ausgesprochene Berufung auf Herrnworte uns nur spärlich begegnet, so sind dagegen die Anspielungen auf solche nicht selten¹.

Unverkennbar ist besonders die Formulirung der sittlichen Grundsätze des Apostels durch Jesu Worte stark beeinflusst.

Wenn die volle Gesetzeserfüllung in der Liebesübung erblickt wird (Gal 5 14 Rm 13 8—10, vgl. die Liebe zu Gott I Kor 13 8 3 Rm 8 28), so weist das um so bestimmter

¹ Vgl. zum Folgenden PARET p. 38—40, v. SODEN p. 127—129, RESCH a. a. O.

auf Mc 12 30 31 hin, als es mit Gal 5 3 sich nicht ganz ausgleichen lässt. Die Mahnung, die Verfolger zu segnen, Böses nicht mit Bösem zu vergelten (Rm 12 14 17, vgl. I Kor 4 12 6 7) benützt unverkennbar, wie schon der Uebergang aus dem Partizip in den Imperativ zeigt, Lc 6 27f.¹ Aber auch v. 18 klingt das *εἰρηνεύοντις* an Mc 9 50 an (vgl. noch II Kor 13 11 und besonders I Th 5 13 das ganz parallele *εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς*), und dieser Anklang verstärkt sich noch dadurch, dass auch das Bild von der Würze des Salzes aus Mc 9 50 in dem *λόγος ἕλατι ἡρτυμένος* Kol 4 6 wiederkehrt. Jesu tiefer Gedanke von dem Dienst der Liebe (Mc 10 44f.) ist in dem apostolischen *ἐδοῦλωσα . . . ἵνα κερδήσω* I Kor 9 19 wieder aufgenommen, und auch die Charakteristik Christi als des *διάκονος περιτομῆς* (Rm 15 8) geht vielleicht auf Mc 10 45 (und Mt 15 24), der Hinweis auf seine Sanftmuth (II Kor 10 1) auf Mt 11 29 zurück². Das Wechselverhältniss zwischen Erhöhung und Erniedrigung (Mt 23 12) kehrt deutlich in II Kor 11 7 wieder, zumal, wenn man beachtet, dass hier allein bei Paulus die eigenartige Zusammenstellung und überhaupt der Ausdruck *ὀψωθῆναι* sich findet und dass auch das *ἵνα ὀψωθῆτε* in Mt 23 11 seinen Anhalt hat. Auch das analoge Wort von den Ersten und Letzten (Mt 19 30) klingt vielleicht in dem wundersamen, ironisch und doch ernst gemeinten *ἐσχάτους* an (I Kor 4 9, in dieser Bedeutung bei Paulus nur hier). I Kor 8 12 hat doch wohl seine Voraussetzung in der wundervollen Art, wie Jesus sich selbst mit dem Geringsten der Seinen identifiziert (Mt 18 5 und vgl. auch den Zusammenhang mit v. 6). Neben solcher Anspielung an die sittlichen Grundgedanken Jesu finden wir noch eine grosse Zahl von Einzelausführungen, die an Herrnworten ihre Grundlage haben. Das Verbot des lieblosen Richtens (Rm 14 13, auch 14 4 10) erinnert an Mt 7 1 2, während der Hinweis auf Vermeidung des *σκάνδαλον* in demselben Wort (Rm 14 13, vgl. 14 21 I Kor 8 13 II Kor 11 29) an Mt 18 6 7 anklängt; in Mt 18 7 = Lc 17 1 wird auch das Urtheil seinen Grund haben, dass Spaltungen vorhanden sein müssen (*θεῖ* I Kor 11 19). Dass der Wert der Gabe von ihrer Grösse unabhängig ist (II Kor 8 12), stimmt wenigstens sachlich mit Mc 12 43, die Beurtheilung des Gebens ohne Liebe (I Kor 13 3) sachlich mit Mt 6 1 2 überein, während das Geben *ἐν ἀπλότῃ* (Rm 12 8) doch wohl direkt an Mt 6 3 erinnert. Die Mahnung vor nutzloser Sorge (Phil 4 6) ist vielleicht (so v. Soden) aus Mt 6 25 geflossen, während Eph 5 5 die Beurtheilung des Habsüchtigen als Götzendieners sich nur aus Mt 6 24 befriedigend erklären lässt. Rm 16 19 erinnert das „weise zum Guten, ohne Falsch aber zum Bösen“ nach Inhalt und Form (beachte die Zusammenstellung und das seltene *ἀκέραιοι*) auf's Lebendigste an Mt 10 16; auch Phil 2 15 wird ein Nachklang des gleichen Wortes sein (*ἀκέραιοι* im Neuen Testament nur an diesen drei Stellen; beachte auch, wie Mt 10 16^a hier in freier Umgestaltung wiederkehrt), während zugleich in dem *ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ* (beachte das scheinbar überflüssige *ἐν κόσμῳ*) der Gedanke von Mt 5 14 zum Vorschein kommt. Der Gesichtspunkt der Verherrlichung Gottes durch gute Werke (Mt 5 16) findet sich mehrfach (z. B. Rm 15 6 7 I Kor 6 20 10 31) und klingt II Kor 9 13 8 19 auch der Form nach an. Die unlösliche Verbindung, welche die Geschlechtsgemeinschaft schafft, wird I Kor 6 16 (Eph 5 31), wie Mt 19 5 durch Berufung auf Gen 2 24 erhärtet, und das vorsichtige Urtheil über die Ehelosigkeit in I Kor 7 7 hat in Mt 19 11 12 wohl nicht nur seine

¹ Dagegen erscheint Gott erst Eph 5 1 als Gegenstand der sittlichen Nachbildung, sodass auch die Anwendung der Begriffe *χρηστότης* und *οἰκτιρμοί* auf Gott (Rm 2 4 11 22 12 1 II Kor 1 3) kaum auf Lc 6 35f. zurückgehen wird.

² Resch (a. a. O. p. 38) findet auch Rm 8 34 durch Joh 8 10 11 motivirt.

Parallele, sondern auch seinen Ursprung. Die Kenntniss der Urtheile Jesu über die Ehe erhellt ja aus der ausdrücklichen Berufung auf seine Erklärung der Unauflöslichkeit der Ehe (I Kor 7 10 = Mt 19 3 ff.). Die Belehrung über den Werth der Obrigkeit (Rm 13 1–7) setzt Bekanntschaft mit dem Herrnwort Mc 12 17 um so wahrscheinlicher voraus, als „der Briefkontext an sich die Gipfelung in der Steuerpflicht nicht verlangte“ (v. SODEN). Der „treue Haushalter“ (I Kor 4 1 2) erinnert an Lc 12 42, die Befugniss zu essen und zu trinken (I Kor 9 4) an Lc 10 7^a, wie der ausdrückliche Hinweis auf die Anordnung des Herrn, dass die Verkündiger des Evangeliums vom Evangelium leben sollten (I Kor 9 14) auf Lc 10 7^b sich stützt (vgl. I Tim 5 18). Die Stellung der Apostel als der Gesandten Gottes (und Christi II Kor 5 20) markirt I Th 4 8 wörtlich wie Lc 10 18. Dann wird aber auch die Berufung auf eine besondere apostolische Gewalt, die II Kor 10 8 13 10 in gleichen Worten wiederkehrt, und die doch als Konsequenz der Christusvision nur verständlich ist, wenn es ein geltendes Apostelrecht gab, auf Mt 16 19 zurückgehen (hier eine der *καθαίρεις* und *οικοδομῇ* entsprechende Zweitheilung; vgl. auch die eigenthümliche Vertheilung der Gewalt an Petrus und Paulus Gal 2 7 8, die ebenfalls an Mt 16 19 erinnert). Ebenso wird die wie selbstverständlich ausgesprochene Meinung, dass zu den Zeichen des Apostels Wunderwerke gehören (II Kor 12 12, vgl. Rm 15 19) in Mt 10 8 Lc 10 19 ihren Anhalt haben¹.

Charakteristisch für Jesu sittliche Anschauung, wie für seine ganze Erscheinung war sein Gegensatz gegen den Pharisäismus. Es ist bemerkenswerth, dass Paulus auch hiermit sich bekannt zeigt, wie denn nach FRANKE's² treffendem Urtheil in der Würdigung der Bedeutung, welche der Mord Jesu haben musste, „Paulus im Gegensatz zur urapostolischen Betrachtung in jedem Zuge mit der Jesu übereinstimmt“.

Der Grundsatz, dass nichts durch sich selbst gemein ist (Rm 14 14, vgl. die analoge Ausführung I Kor 8 8), geht ohne Zweifel auf Mc 7 15 zurück, zumal das *ἐν κορίφῃ Ἰησοῦ* ausdrücklich auf die historische Person zurückweist; an Mc 7 18 19 erinnert auch I Kor 6 13^a, dass Bauch und Speise zusammengehören und ebenso wird Kol 2 22 das beiläufig einflussende Citat (*κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων* Jes 29 13) direkt aus Mc 7 7 stammen, wie auch der parenthetische Satz 22^a lebhaft an Mc 7 19 erinnert (vgl. HAUPT z. St.)³. Wenn dagegen v. SODEN jede Beziehung auf die Ausführungen Jesu gegenüber der jüdischen Sabbathobservanz (in Gal 4 10 Rm 14 5 Kol 2 16) vermisst (p. 129), so verliert diese Beobachtung alles Befremdliche, sobald man beachtet, dass ja Jesu nichts ferner gelegen hat, als die Aufhebung der jüdischen Festfeiern zu proklamiren. An Jesu Beurtheilung des jüdischen Charakters erinnert dagegen lebhaft das Zeichenfordern (I Kor 1 22 = Mc 8 11 f.) der Juden und ihr Aergernissnehmen am Kreuz (Gal 5 11 I Kor 1 23, vgl. Mt 11 6 Mc 14 27 29). Das Bildwort von dem Sauerteig des Bösen (I Kor 5 6)

¹ Bemerkenswerth ist auch die Verwandtschaft von I Kor 6 5 mit Mt 18 15–17. Doch ist die Echtheit dieser Spruchreihe zu unsicher.

² FRANKE, Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke. Theol. Stud. u. Krit. 1895, p. 433 f.

³ Dagegen ist die wörtliche Uebereinstimmung von I Kor 10 27 mit Lc 10 8 deshalb nicht beweisend, weil die Ursprünglichkeit des Lucastextes mindestens zweifelhaft ist.

ist allerdings zu verleitet, um es aus Mc 8 15 herzuleiten; eher noch lässt sich der „Blindenleiter“ (Rm 2 19 = Mt 15 14) anführen. Dagegen erinnert die Beurteilung des jüdischen Volkes als der Prophetenmörder (I Th 2 15 16), wie auch SCHMIEDEL z. St. anmerkt, stark an Mt 23 31–34 = Lc 11 48f. (insbesondere berührt sich das ἀνακληρώσαι mit dem κληρώσατε τὸ μέτρον des Matthäus und das ἐκδιώκειν mit dem des Lucas — nur an diesen beiden Stellen). Rm 9–11 bildet dazu um so weniger einen Gegensatz, als die Hoffnung auf die Bekehrung ganz Israels (Rm 11 26) mit Mt 23 39 sachlich wenigstens zusammentrifft.

Damit sind wir bereits auf das Gebiet der Eschatologie gekommen und haben auch hier nicht wenige Berührungen zu konstatieren.

I Kor 11 26 zeigt, dass Paulus auch mit dem beim Abendmahl gesprochenen Wort Mc 14 25 = Lc 22 18 bekannt gewesen sein muss, also Jesu Parusieweissagung kennt. Nach I Th 4 15 5 1ff. I Kor 15 51 Rm 13 11f. steht Paulus unter der Gewalt des Gedankens, dass das Ende jeden Augenblick zu erwarten sei, muss also Herrnworten wie Mt 16 28 Mc 14 62, auf welche sich diese allgemeine Erwartung des apostolischen Zeitalters stützt, gekannt haben. Das Citat, mit dem Jesus selbst seine messianische Herrschaft begründete (Mc 12 36 = Ps 110 1) finden wir I Kor 15 25 wieder. Das Bild, mit dem Jesus das Unberechenbare seiner Zukunft schildert, dass er komme wie der Dieb in der Nacht (Mt 24 43), ist I Th 5 2 übernommen und dort als Gegenstand eines sorgfältigen Unterrichts bezeichnet. Auch 5 3 führt nur den Gedanken von Mt 24 37ff. aus. Ebenso finden wir die folgende Mahnung zur Wachsamkeit (I Th 5 6ff., vgl. I Kor 16 13 Eph 6 18) schon im gleichen Zusammenhang der Herrnworten (Mt 24 42). Aber auch in den Details bietet sich mehrfache Uebereinstimmung. Die Posaune des Endgerichts (I Th 4 16 I Kor 15 52 = Mt 24 31) könnte gemeinsame Ausmalung sein, da sie in den Paralleltexten nicht genannt wird, aber die ausdrückliche Berufung auf ein Herrnwort in I Th 4 15 kann auf nichts Anderes als eine (vielleicht detaillirtere¹) Schilderung nach Art von Mt 24 31 gehen, wie auch das ἀρπαγησόμεθα in dem επισυνάξουσιν des Matthäus (vgl. die επισυναγωγή zum Herrn II Th 2 1), das ἐν νεφέλαις, wie das εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἕρα in der Wiederkunft des Menschensohnes auf des Himmels Wolken seine Erklärung findet. Zur ersten Verkündigung des Apostels gehörte ferner die Weissagung künftiger Leiden (I Th 3 4), wie sie in Kor 7 26 28^b detaillirt wird. Auch diese Weissagung wird, wie schon der Wortlaut nahelegt, in Mt 24 19ff. ihre Quelle haben. Auf die Uebereinstimmung des Wortlauts von Rm 2 6 mit Mt 16 27^b ist zwar Nichts zu geben, da beides dem Alten Testament entlehnt ist (Ps 62 13) und der Matthäustext nach Ausweis der Parallelen hier nicht das Ursprüngliche bietet, aber der Ausschluss aller Ungerechten aus dem Reiche Gottes (Gal 5 21 I Kor 6 9 10) geht um so sicherer auf analoge Worte Jesu zurück, je stereotyper die Formel βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖν wiederkehrt (vgl. noch I Kor 15 50), die schon in der ersten Unterweisung gebraucht ist (Gal 5 21). Dass die Heiligen die Welt richten werden (I Kor 6 2), ist zwar durch Dan 7 22 LXX hinreichend bestimmt, berührt sich aber sachlich zugleich mit Mt 19 28 = Lc 22 30. Dass Christus das Gericht abhält (II Kor 5 10), sowie die nähere Ausführung dieses Bildes berührt sich merkbar mit Mt 25 31 32. Aber selbst die Schilderung der Auferstehung ist, wie auch WENDT p. 14 richtig ausspricht, durch das bekannte Wort gegen die Sadducäer stark bestimmt. Die im Kontext ganz unvorbereitet auftauchende Anklage auf ἀγνοσία θεοῦ (I Kor 15 34)

¹ Vgl. dazu ROPES a. a. O. p. 152–154.

erklärt sich nur aus der vorschwebenden Beziehung auf Mc 12 24, die ernste Mahnung μή πλανᾶσθε (v. 33) findet sich Mc 12 24 27; v. 35 ff. illustriert die „Kraft Gottes“, und der bei Paulus sonst nicht vorkommende Gegensatz des χοϊκός und ἐπουράνιος (v. 40 47—49) erinnert an das ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mc 12 25).

Aber nicht nur die Schilderung des zukünftigen, sondern auch die des gegenwärtigen Heiles erinnert mehrfach an Aussprüche Jesu. Vor Allem ist hier hinzuweisen auf den gelegentlichen Gebrauch des Ausdrucks βασιλεία τοῦ θεοῦ von dem gegenwärtigen Heil, der der Natur der Sache nach nur aus der Predigt Jesu stammen kann (Rm 14 17 I Kor 4 20, vgl. Kol 1 13). Damit ist diese ganze Seite der Predigt Jesu anerkannt und festgestellt, wenngleich Paulus dafür dann ganz andere, eigene Gedankenreihen gebildet hat. Doch klingen auch die bekannten Gleichnissreden an, wenn Paulus die Gemeinde als θεοῦ γεώργιον (I Kor 3 9) bezeichnet oder von der geistlichen Aussaat redet (I Kor 9 11, anders gewendet Gal 6 7—9), und ebenso wird es auf Mt 13 11 zurückgehen, wenn Paulus sich als Verwalter der „Geheimnisse Gottes“, d. h. des Evangeliums bezeichnet (I Kor 4 1). Wie für Jesus die Heilszeit bereits angebrochen ist, so auch für Paulus, und die Formulierung dieses Gedankens in II Kor 6 2 klingt geradezu an Lc 4 19 21 an. Sicher ist, dass der Hauptgrund für den Anbruch der Heilszeit von Paulus aus der Predigt Jesu übernommen ist. Denn es wird doch wohl keines Beweises bedürfen, dass die Erkenntniss Gottes als des Vaters, die den originalen Besitz Jesu ausmacht, nicht von Paulus selbständig entdeckt ist. Auch er spricht es ausdrücklich aus, dass Gott originaler Weise Vater nur gegenüber Jesu ist. Denn etwas Anderes kann es nicht bedeuten, wenn er die Formel ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν I. X. (II Kor 1 3 11 31 Rm 15 6 Kol 1 3 Eph 1 3, vgl. I Pt 1 3) bildet.

Es liegt aber den Ausführungen in I Kor 1 2 deutlich die berühmte Aussprache Jesu über sein Wesen (Mt 11 25—27) zu Grunde. Schon die Plötzlichkeit, mit der 1 17^b der Gedanke auftaucht, und die im Vergleich mit dem Anlass unverhältnissmässig umfassende Ausführung zeigt an, dass ein neues Motiv zur Gedankenbildung eingetreten ist. Ferner gipfelt 1 17—29 darin, dass die Weisheit der Welt die Herrlichkeit von Gottes Heil und somit auch den Herrn dieser Herrlichkeit (vgl. Mt 11 27^a) nicht erkannt habe (Mt 11 25, vgl. auch σοφοὶ καὶ συνετοὶ in Mt und I Kor 1 19 Kol 1 9 und die νῆπιοι in Mt mit I Kor 14 20, schliesslich auch das ἔκρυψας in Mt mit I Kor 2 9 f.). Darin bethätigt sich Gottes Wohlgefallen (Mt 11 26, vgl. I Kor 1 21 εὐδόκησεν ὁ θεός). Dagegen ist uns die Herrlichkeit des Heils und damit die Tiefe Gottes selbst (vgl. Mt 11 27^c) offenbart (ἀποκαλύπτειν wie Mt 11 25 27) durch den Geist, der doch eben der Geist Christi ist (2 10 16). Was vom Herrn gilt, dass ihn Niemand erkennt, das gilt auch von jedem πνευματικός, weil eben der Geist das eigentliche Wesen Christi ausmacht (2 15 = Mt 11 27^b). Auch findet sich das absolut gebrauchte ὁ υἱός I Kor 15 28, das absolute ὁ πατὴρ Gal 4 6 = Rm 8 15 I Kor 8 6 15 24. Dieser bedeutsamen Uebereinstimmung gegenüber versschlägt es nicht

viel, ob die $\delta\iota\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \varphi\omega\tau\acute{\iota}\varsigma$ I Th 5 5 und das Aufgeschriebensein in den Büchern des Lebens (Phil 4 3) für Beeinflussung durch Lc 16 8 und 10 20 oder nur für Gleichartigkeit der geistigen Atmosphäre zeugen. Von Wichtigkeit dagegen ist wieder die von Paulus I Kor 11 23 ff. ausdrücklich bezeugte Kenntniss der Abendmahls-worte. Unmittelbar gegeben ist damit der Begriff des neuen Bundes, der von ihm mehrfach verwendet ist (Gal 4 24 II Kor 3 6); ferner zeigt jener Hinweis auf das Abendmahl, der schon in der grundlegenden Christenunterweisung eine Rolle spielte (I Kor 11 23), dass der Apostel sich bewusst war, die totale Umwälzung, welche sich für ihn an den Tod und die Auferstehung Christi knüpfte, im Sinne Jesu selbst zu lehren. Wenn er, wie die Urapostel (s. No. 2), für Tod und Auferweckung des Messias den Schriftbeweis führte und die Frucht des Todes in der Sündenvergebung fand, so konnte er um so mehr davon absehen, einzelne Worte Jesu von der Sündenvergebung zu reproduzieren. Doch erinnert Kol 3 13 an die Verknüpfung göttlicher und menschlicher Vergebung, wie sie Mt 6 14 18 23 ff. bietet, auch bildet I Kor 9 17 ($\epsilon\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha\nu\ \kappa\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha\iota$) einen analogen Gegensatz zur Lohnhoffnung wie Lc 17 10. Der Gegensatz, den Mt 17 25 f. zwischen Fremden und den freien Söhnen des Königs macht, begegnet uns Rm 8 15 Gal 4 22 ff. in ausgeführter Form. Eine starke sachliche Parallele zur Betonung des Glaubens bietet Mc 8 38 par., namentlich verglichen mit Rm 10 9 10¹. Die Werthlosigkeit selbst eines wunderwirkenden Glaubens ohne Liebe wird gleich schneidend I Kor 13 2 wie Mt 7 22 f. ausgesprochen. Und eine herrliche Uebereinstimmung in dem milden und vergebenden Geist der Berufsführung bezeugt Paulus II Kor 10 8 13 10 verglichen mit Mt 9 36 18 14 f. Lc 19 10 etc. Selbst ein so persönlich empfundenes Wort wie Gal 6 17 vom Tragen der Merkmale Jesu am eigenen Leibe scheint doch auf Lc 14 27 (Mt 10 38) anzuspielen, wo das Tragen des Kreuzes in Nachfolge des Herrn zum Kennzeichen der Jesusjüngerschaft gemacht wird.

Diese Ausführungen machen nicht den Anspruch auf erschöpfende Darstellung der Benutzung von Herrnworten bei Paulus. Niemand wird auch erwarten, ein so schwieriges und umfassendes Problem, das noch sehr genauerer Untersuchung bedarf, hier im Vorübergehen gleichsam gelöst zu sehen. Aber soviel hoffe ich doch bewiesen zu haben, dass das herrschende Vorurtheil, dem auch v. SODEN noch Ausdruck verleiht, nicht zutrifft, als hätte Paulus nur in „Einzelfragen der Gemeindesitte“, nicht aber bei den „grossen prinzipiellen Fragen des Evangeliums“ auf Herrnworte zurückgegriffen (p. 129). Vielmehr hat sich herausgestellt, dass Paulus bei aller inneren Freiheit und Selbstständigkeit die Grundgedanken Jesu vom Vatergott, von dem Gebot der Liebe, von der Heilsgegenwart und Heilszukunft, von der Macht des Glaubens und der Versöhnung auf sich hat wirken lassen und dass

¹ Kein Werth ist auf das $\epsilon\pi\alpha\iota\chi\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ Rm 1 16 = Mc 8 38 zu legen, da es nach Ausweis der Parallelen nicht ursprünglich ist. — Der Berge versetzende Glaube I Kor 13 2 = Mt 17 20 ist zu sprichwörtlich, als dass hier Abhängigkeit bestimmt festgestellt werden könnte. Gleiches gilt wohl auch von dem Ja Ja, Nein Nein II Kor 1 17 = Mt 5 37. Dagegen empfängt vielleicht das räthelhafte $\alpha\nu\acute{\alpha}\theta\epsilon\mu\alpha\ \iota\eta\varsigma\omicron\upsilon\varsigma$ I Kor 12 8 Licht aus Mc 9 39.

er auch in seinem Antipharisäismus die Intention Jesu fortzuführen überzeugt war. Von diesem gesicherten Boden aus gewinnt die schlagende Uebereinstimmung der paulinischen Lehre mit der Predigt Jesu, wie sie WENDT an einer Reihe von Punkten nachgewiesen hat¹, neue und grössere Bedeutung. Man wird überall da, wo nicht das ursprüngliche Erlebniss des Paulus einsetzt oder Gedanken der vulgären Zeittheologie vorliegen, geneigt sein, vorhandene Uebereinstimmung auf Abhängigkeit zurückzuführen.

2. Alle Uebereinstimmung mit der Lehre Jesu bezeichnet aber zugleich Uebereinstimmung mit den Uraposteln. Denn die Aufgabe der ältesten Gemeinde wird wesentlich darin erblickt werden müssen, festzuhalten, was er gesagt hatte. Nach Art jüdischer Schultraditionen werden auch hier die Worte des Meisters bewahrt worden sein. Dabei boten die äusseren Verhältnisse, die wesentlich die gleichen blieben, zu weiterer Entwicklung kaum einen Anlass. In der Gesetzesfrage wirkten Jesu Impulse schon vor Paulus in verschiedener Richtung fort. Eigenthümlich und zunächst überraschend ist es, dass sich eine Richtung ausbilden konnte, die mit dem von Jesu so hart befehdeten Pharisaismus Fühlung hielt. Das hängt damit zusammen, dass für beide Theile die Gerechtigkeit das Hauptanliegen war. Diese Richtung hatte ihren Anhalt unter den Häuptern an Jacobus (Gal 2 12, vgl. Act 21 20 15 13 ff.). Andererseits trieb der judenchristliche Hellenismus wenigstens zeitweilig auf den Bruch mit dem jüdischen Volksthum zu (Act 6 11—14) und trat sogar in die Heidenmission ein (11 20). So wichtig es für die Darstellung der Geschichte des apostolischen Zeitalters wäre, über das Stärkeverhältniss dieser beiden und namentlich der vermittelnden Richtungen Genaues zu wissen, so genügen doch für die biblisch-theologische Darstellung diese Angaben vollkommen, denn sie beweisen, dass es für den Paulinismus auch in seiner universalistischen und antipharisäischen Richtung an Anknüpfungspunkten innerhalb der Muttergemeinde nicht gefehlt hat².

Die Ansicht der urchristlichen Gemeinde vom Heil wird sich mit der bereits dargestellten Anschauung Jesu wesentlich decken. Insbesondere hat der Bericht alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass man auf Zeiten der Erquickung und Erfüllung aller prophetischen Weissagungen wartete und die Gegenwart, in der Christus im Himmel weilte, nur als ein bald vorübergehendes Intervall betrachtete (Act 3 20 21).

¹ A. a. O. besonders p. 5 ff., 12—14, 19, 22, 24 f., 30, 31, 39—41, 44, 54, 64 f. Ergänzungen und Begründung anderer Urtheile beizubringen behalte ich der Darstellung selbst vor.

² Weitere Ausführungen über die Stellung zum Gesetz s. in Kap. VI.

Etwas Neues kommt in die Anschauung der Urapostel nur durch die Beziehung auf Tod und Auferweckung Jesu hinein. Das ist allerdings von grösster Bedeutung, sofern schon hier dasselbe Moment hervortritt, das insbesondere dem Paulinismus sein charakteristisches Gepräge im Unterschiede von der Lehre Jesu gibt. Und es wäre sehr werthvoll, wenn wir den Einfluss dieser Gedanken auf die ganze Gedankenbildung des Petrus beobachten könnten. Soviel steht nach dem Zeugniss des Paulus fest, dass Petrus als der erste die Erscheinung Christi gehabt hat, und dass sodann weite Kreise der alten Anhänger Jesu in diese neue Bewegung hineingezogen wurden (I Kor 15 5—7). Dann wird aber der Gedanke an den durch die Auferstehung bewährten Christ und im Zusammenhange damit das Bewusstsein des Geistesbesitzes (vgl. Act 2 4 13 33 etc. und besonders das *argumentum e concessio* Gal 3 2 und II Kor 11 4) nicht viel weniger in den Vordergrund getreten sein als bei Paulus. Hat doch neuerdings v. SODEN gezeigt, dass die ganze Briefliteratur kein unmittelbares Interesse an den Einzelereignissen im Leben des Herrn nimmt und dass auch die Evangelienliteratur kein historisches Interesse zeigt, vielmehr nur von dem Gesichtspunkt beherrscht ist, „das Problem des Todes dieses Messias geschichtlich zu lösen und die Glaubensfragen in der Christengemeinde über das Gottesreich und seine Zukunft und über die echte Jüngerschaft zu beantworten“ (a. a. O. p. 143). Andererseits gehört zum urapostolischen Lehrbesitz der Satz, dass Christus für unsere Sünden gestorben sei (I Kor 15 3, vgl. Gal 2 16), für den der Weissagungsbeweis aus der Schrift geführt wird (I Kor 15 3). Auf den Werth des Todes weist auch die dauernde Feier des Abendmahls (I Kor 11 23). Es lässt sich nicht verkennen, dass dies alles¹ Gedanken sind, durch deren Betonung die Urapostel dem paulinischen Lehrtypus auf halbem Wege entgegenkamen. Aber darin liegt doch zugleich, dass so werthvoll auch nähere geschichtliche Kunde über dies Stadium des christlichen Gedankens wäre, wir für die Entwicklung der christlichen Heilsanschauung durch unsere Unkunde nicht allzuviel verlieren können. Denn es liegt auf der Hand, dass die in Jesu Tod und Auferweckung enthaltenen Konsequenzen mit Schärfe und Vollständigkeit erst von Paulus aufgedeckt sein können. Was für die Urapostel zu dem persönlichen Eindruck von Jesu als zweites, wenn auch nicht minder

¹ Man beachte noch den gemeinsamen Besitz der Taufe im Namen Jesu, der Schrift und Schriftauslegung, die nie zurückgenommene Anerkennung des beiderseitigen Besitzstandes (Gal 2 9f. II Kor 9 12f. Act 21 18—20), die gleiche Auffassung von den Rechten und Pflichten des Apostels (s. o.), die Bemühung um Herstellung gleicher Sitten (I Kor 11 16).

Wichtiges, kinzukam, das war für ihn das allein Entscheidende, was ihn aus dem Verfolger zum Apostel gemacht hatte¹.

3. Aber wenn auch die Originalität des paulinischen Evangeliums nicht auf Kosten Jesu und der Urapostel übertrieben werden darf, wenn vielmehr der Paulinismus als Fortsetzung der Predigt Jesu begriffen werden kann und muss, so darf dies komparative Verfahren doch nicht in den Fehler verfallen, die Eigenart der paulinischen Gedankenbildung zu verwischen. Ohne Schädigung der inneren Wahrheit werden wir den Gesichtspunkt der Entwicklung nur dann durchzuführen vermögen, wenn es zuvor gelingt, das paulinische Evangelium in seinem Mittelpunkt, sowie er selbst darin lebt, zu erfassen und dann diese Eigenart uns unausgesetzt zu vergegenwärtigen. Es kommt also darauf an, im Allgemeinen zu fixiren, welcher Anschauung der Apostel selbst den eigentlich entscheidenden Werth beilegt. Nun ist es alte protestantische Tradition, das Evangelium des Paulus vom Rechtfertigungsgedanken aus zu verstehen, gleichsam eine einzige grosse Darstellung dieses Gedankens daraus zu machen. Auch die Tübinger Schule hat über diese Tradition nicht hinausgeführt, hat vielmehr die altprotestantische Auffassung auf die Spitze getrieben. So besteht zumal nach HOLSTEN's Auffassung die neue religiöse Idee des Paulus ausschliesslich in dem Glauben an einen gekreuzigten Messias, und den Mittelpunkt seines Evangeliums bildet allein die Lehre von der Gerechtigkeit aus Glauben mit Aufhebung der Gesetzeswerke (a. a. O. p. 47—50, 41f.). Nun wird Niemand die entscheidende Bedeutung des Kreuzestodes des Messias in seiner antipharisäischen Auffassung bei Paulus verkennen wollen (vgl. I Kor 2 2 1 23 Gal 5 11f. 6 12 14); man wird auch den Werth der persönlichen Erfahrung des Apostels, dass aus Gesetzeswerken kein Fleisch könne gerechtfertigt werden (Gal 2 16 Rm 7 8—24) und die hierauf begründete ausgezeichnete Schätzung der Sündenvergebung in ihrer Bedeutung für sein Evangelium nicht hoch

¹ Dieser Sachverhalt ist auch von D. FR. STRAUSS in seiner Weise ausgesprochen: „Ihm (Paulus) trat Jesus nicht in seiner einfachen geschichtlichen Wirklichkeit, sondern zuerst im Widerschein des Enthusiasmus seiner Anhänger ... hierauf in einer Vision ... entgegen; für ihn war er also von vornherein schon ein übermenschliches himmlisches Wesen. Dies war er zwar auch für seine unmittelbaren Schüler, seitdem sie die unerträgliche Thatsache seines Kreuzestodes durch Produktion der Vorstellung von seiner Auferstehung überwunden hatten; aber in der lebendigen Erinnerung an seinen irdischen Wandel hatten sie doch immer noch einen Faden, der ihre jetzige Vorstellung von ihm mit dem Menschlichen und Natürlichen verknüpfte: dieser verknüpfende Faden mangelte dem Paulus. Daher ging bei ihm der phantasiegefüllte Ballon ohne Aufenthalt in die Lüfte“ (Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet. Leipzig 1864, p. 277).

genug anschlagen können. Und doch ist jede Rekonstruktion der paulinischen Lehre, die ausschliesslich den Rechtfertigungsgedanken in den Mittelpunkt rückt, falsch, weil sie einseitig ist. Denn an der Thatsache wird man nicht vorübergehen dürfen, dass Paulus den Christenstand nie ausdrücklich als einen auf dauernder Sündenvergebung basirten beschreibt. Dagegen fasst er den Heilsstand stets als einen vom göttlichen Geiste gewirkten auf. Darin liegt unmittelbar, dass selbst bei Paulus der Rechtfertigungsgedanke mit dem pneumatischen Lebensgefühl nicht zu konkurrieren vermag, sondern diesem sich unter- oder einordnen muss. Diese Auffassung bestätigt sich auch dadurch, dass das pneumatisch-enthusiastische Element bei Paulus nicht minder mit seiner grundlegenden Erfahrung von Christus zusammenhängt als das antipharisäische. In's Gewicht fällt dafür insbesondere der Umstand, dass Paulus Christus und den Geist geradezu zu identifizieren vermag (I Kor 15 45 II Kor 3 17), denn diese Gleichung erklärt sich nur, wenn die erste pneumatische Erfahrung des Apostels eben die Offenbarung des Herrn in seiner göttlichen Herrlichkeit gewesen war.

Aber es würde auch nicht genügen, den Rechtfertigungsglauben in seinem noch zu untersuchenden inneren Zusammenhang mit der Gewissheit des Geistesbesitzes für den Kern der paulinischen Heilsanschauung zu erklären, weil noch ein weiteres Moment gleiche Berücksichtigung erfordert. Es ist das seine messianische Hoffnung. Ja in der Hoffnung, nicht im gegenwärtigen Heilsbesitz, liegt für sein persönliches Empfinden wohl sogar der Schwerpunkt. Man beachte nur, wie alle seine Grundbegriffe schliesslich eschatologisch orientirt sind. Nicht nur hat die Rechtfertigung ihren Doppelgänger an dem letzten Gericht Christi (II Kor 5 10 etc.), sondern sie kommt letztlich nach der Hoffnung in Betracht, welche sie mit sich bringt (Gal 5 5, vgl. Rm 5 9ff. etc.); auch der Geist ist nur Unterpfand und Angeld der zukünftigen Herrlichkeit (II Kor 1 22 5 5 Rm 8 23), die Kindschaft wartet noch ihrer Vollendung (Rm 8 19 23), ja selbst die Lebensgemeinschaft mit Christo ist noch ein Fern-vom-Herrn-Wandeln (II Kor 5 6), und Gerechtigkeit, Friede und Freude, worin das Reich Gottes steht, wandeln sich in's äusserste Elend, wenn ihm die Auferstehungshoffnung genommen werden soll (I Kor 15 19). Kurz, „für die Hoffnung wurden wir errettet; eine Hoffnung aber, die sichtbar ist, ist keine Hoffnung“ (Rm 8 24); so schauen wir „nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare“. „Durch Glauben hin wandeln wir, nicht durch (das Gebiet der) Erscheinung hin“ (II Kor 4 18 5 7 I Kor 13 8—12). So tönt durch alle Worte des Apostels die Sehnsucht nach der Vollendung hindurch, und sie bildet die Grundstimmung seines Herzens, die Grundkraft

seines Strebens. Die Heilsgegenwart hat nicht abschwächende, sondern bekräftigende und vergewissernde Bedeutung. Deshalb wird man Rechtfertigung und Geistesbesitz nur im Zusammenhang mit der Heilserwartung für den Kern des paulinischen Evangeliums erklären dürfen.

Damit ergibt sich zugleich eine Antwort auf die Frage, bei welchem Punkte wir mit der Reproduktion der paulinischen Anschauung von der Seligkeit einzusetzen haben. Wir müssen offenbar die Darstellung mit der Heilserwartung beginnen und von dort zur Darstellung des gegenwärtigen Heilsbesitzes fortschreiten. Nur so werden wir der Stimmung des Apostels gerecht; nur so werden wir auch in die Genesis seiner Heilsanschauung einzudringen vermögen. Denn zweifellos ist bei ihm als früherem Pharisäer die Hoffnung auf die messianischen Güter der Vollendung früher und stärker ausgeprägt, als der Gedanke an die Heilsgegenwart. Es wird sich aber empfehlen, der gesammten Darstellung seiner Heilsanschauung noch die Darstellung seiner Gotteslehre voranzuschicken. Das ist kein Parergon, sondern ein unentbehrliches Stück der Darstellung. Denn zum Heil gehört ja vor Allem, dass wir den Gott alles Heiles haben und besitzen. Wichtige Heilsgedanken kommen gerade durch Vermittlung des Gottesgedankens zur Darstellung, so die Anschauung von der Gotteskindschaft. Nun könnte man sich, wie es in den neutestamentlichen Darstellungen üblich geworden ist, anscheinend damit begnügen, die Gotteskindschaft zu entwickeln, ohne auf den Gottesgedanken näher einzugehen. Aber ein solches Verfahren, wie es an sich lückenhaft wäre, würde das enge Verhältniss übersehen, in dem die Gottesidee zur Anschauung von der Seligkeit steht. Denn wie es allgemein gilt, so hat sich uns auch bereits bei Darstellung der Lehre Jesu ergeben, dass beide einander bedingen (I p. 183—196). Natürlich kommt dann der Gottesgedanke nicht nach allen Seiten, sondern nur insofern in Betracht, als er die Voraussetzung für den Heilsgedanken bildet. Hiermit aber zu beginnen, empfiehlt sich, weil dieser Gedanke, in Kontinuität mit dem alttestamentlichen Gottesgedanken stehend, eine viel festere und weniger wandelbare Grösse bezeichnet, als die subjektiv und zeitgeschichtlich viel mehr beeinflussbare Heilsanschauung, also gewissermassen das feste Rückgrat der paulinischen Anschauung bildet, sodann weil sich in der Gottesidee die ganze Heilsanschauung wie in einem Kompendium gedrängt zusammenfassen und leicht überblicken lassen muss. Eben desshalb muss auch hier das Mass von Zusammenhang, das zwischen Jesu Heilsanschauung und der des Paulus besteht, sich ganz besonders einfach herauschälen lassen.

Erstes Kapitel.

Der Gottesgedanke im Verhältniss zur Seligkeit.

1. Jesu neue Erkenntniss war beides, Selbsterkenntniss und Gotteserkenntniss zugleich. Indem er sein eigentliches Wesen, die eigenthümliche Art seines Lebens, in einem Verhältniss zu Gott, wie es so noch nicht erlebt war, fand, einem Verhältniss von solcher Innigkeit, Vertrautheit und Stetigkeit und zugleich von solcher Selbstständigkeit und gegenseitiger Rücksichtnahme, dass dafür keine andere Bezeichnung sich ergeben konnte, als die der Beziehung des mündigen Sohnes zum Vater, fand er damit zugleich das ewig gleiche Verhältniss ausgesprochen, das Gott zu allen Menschen sich gegeben hat. Das war der Krystallisationspunkt, von dem seine ganze Anschauung, sein Heilsgedanke, eine neue eigenthümliche Bildung nahm. Eben darum ist es von grundlegender Bedeutung, festzustellen, in welchem Masse und mit welcher Sicherheit Paulus diesen neuen Gottesgedanken sich anzueignen vermocht hat. Auch WENDT hat die Wichtigkeit dieses Gesichtspunktes erkannt. Denn seine ganze Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu gipfelt in dem Gedanken, dass Paulus „das religiöse Ideal“ von Jesu aufgenommen habe, dass er aber nicht stetig des Prinzips sich bewusst war, von dem dies Ideal bei Jesu abhing, nämlich der Erkenntniss Gottes als des Vaters. Bei den meisten Punkten, in denen er von der Lehre Jesu abweiche, stehe bei ihm eine von der Offenbarung Jesu abweichende Gottesvorstellung im Hintergrunde (p. 75—77). Insbesondere ein Zweifaches findet WENDT an der paulinischen Gottesvorstellung auszusetzen, dass die Erkenntniss des rein geistig-ethischen Wesens Gottes bei Paulus nicht so bestimmt massgebend gewesen sei, wie für Jesus (p. 23), und dass der abstrakt transcendente Gottesbegriff des Judenthums im Gegensatz zur Unmittelbarkeit der Anschauung Jesu vom Weltwirken Gottes bei ihm nicht ohne Nachwirkung geblieben sei (p. 47f.). Letzteres zeige sich in der Mitwirkung, die dem präexistenten Christus bei der Welterschöpfung zugesprochen werde (p. 45ff.), ersteres in der Annahme einer wirklichen Geltung der gesetzlichen Lohnordnung vor Gott bis auf Christum (p. 29, 31, 62), in der Auffassung des Todes Christi als stellvertretenden Strafleidens (p. 50—52, 57), in der rücksichtslos über den Einzelnen hinwegschreitenden Willkür der Weltregierung Gottes, wie sie in den Spekulationen über die Sündenherrschaft und über göttliche Verstockung und Vorherbestimmung zum Ausdruck komme (p. 27—29, 32, 36).

Diese Aufstellungen mögen im Einzelnen zu berechtigten Einwänden Anlass geben, werthvoll sind sie doch schon dadurch, dass sie die grosse Tragweite des Gottesgedankens für die Gesamttanschauung in's Licht setzen, werthvoll aber auch dadurch, dass sie für die Uebereinstimmung des Apostels mit Jesu auch hinsichtlich des Gottesgedankens ein weites und gesichertes Terrain freilassen. Denn sehen wir von den strittigen Worten Jesu über die Bedeutung seines Todes, die ich ähnlich wie WENDT beurtheile, ab, so handelt es sich bei den von ihm aufgeführten angeblichen Differenzen nur um solche Punkte, über die wir Aussprüche Jesu nicht besitzen, und über die er schwerlich gesprochen haben wird. Darin liegt aber unmittelbar, dass Paulus die neue Gottesanschauung, soweit Jesus selbst sie in ihren Konsequenzen klargelegt hatte, ohne Abzug übernommen hat. Weiter noch lässt sich feststellen, dass alle jene Gedanken, die WENDT monirt, nicht Gegenstand unmittelbaren religiösen Empfindens, sondern theologischer Reflexion sind. Es ergibt sich also, dass, auch wenn WENDT in allen Punkten das Rechte getroffen hätte, doch der Gottesgedanke des Apostels, soweit nicht theologische Reflexion und Spekulation, sondern lebendige, unmittelbare Heilserfahrung bei ihm spricht, mit der Gottesidee Jesu völlig übereinstimmt¹. Eben das aber ist der Punkt, auf den es bei unserer Untersuchung vornehmlich ankommt.

2. Indess genügt es für unseren Zweck nicht, mit diesem allgemeinen Urtheil uns zu begnügen, sondern es muss das Mass der inneren Uebereinstimmung herausgestellt werden. In der Predigt Jesu war das Charakteristische der enge Zusammenhang des Vatergedankens mit dem Heilsgut, dem Reiche Gottes. Dies behält durchaus Zukunftscharakter, reicht aber, weil Gott der Vater ist, auch schon in die Gegenwart hinein. Ferner wird das Erkennen Gottes als des Vaters in der geistigen Eigenart Jesu selbst gegründet gedacht. In diesen grundlegenden Gedanken finden wir, wenn wir zunächst von dem Ausdruck „Reich Gottes“ absehen, eine weitgehende, ja geradezu eine vollständige Uebereinstimmung. Es ist bekannt, wie sämtliche Briefe des Paulus mit einem Segenswunsch beginnen, in dem Gott mit neuem Namen als der Vater bezeichnet wird. Der gleiche Name und die gleiche neue Anschauung tritt auch im Verlaufe der Ausführungen in oft entscheidender Weise hervor (im Ganzen ca. 40 Mal). Und dass nicht etwa nur der Name, sondern die Sache selbst, die neue Gottesanschauung, ausgesprochen wird, zeigt sich, wenn die Christen als Gott-

¹ Der Gottesbegriff empfängt seinen „tieferen, religiösen Gehalt durchweg aus dem Erbe Jesu“ (HOLTZMANN II p. 95 f.).

geliebte angeredet (I Th 1 4 Rm 1 7 Kol 3 12, vgl. II Th 2 13), wenn ihnen Gottes Liebe gewünscht (II Kor 13 13), wenn sie auf Gottes grosse, ihnen erzeugte Liebe hingewiesen werden, von der nichts sie scheiden kann (Rm 5 8 8 39, vgl. II Th 2 16 Eph 1 4 2 4), oder wenn Gottes Güte (Rm 2 4 11 22, vgl. Eph 2 7 Tit 3 4) und Erbarmen (Gal 6 16 II Kor 1 3 4 1 Rm 9 15ff. 23 11 30—32 12 1 15 9 Phil 2 27, vgl. Eph 2 4), seine Gnade (s. u.), Geduld (Rm 2 4 3 26), Langmuth (Rm 2 4 9 22) und Treue (I Th 5 24 I Kor 1 9 10 13 II Kor 1 18 Rm 3 3, vgl. II Th 3 3) hervorgehoben werden. Kommt hierin die neue Erkenntniss Gottes als des Vaters zum vollständigen Ausdruck, so ist nun weiter auch bekannt, welche centrale Stellung in der paulinischen Anschauung dem Gedanken der Gotteskindschaft zukommt. Ist doch bei ihm die Gotteskindschaft das entscheidende Prädikat der Gläubigen, in dem das Ergebniss der Erlösung (Gal 4 5 6) und des Geistesbesitzes (Gal 4 6 Rm 8 14—16, vgl. Gal 3 26), der Gegensatz gegen den furchtsamen Knechtsinn, den das Gesetz erzeugt (Rm 8 15, vgl. Gal 4 21ff.) und die Gleichartigkeit mit dem geistigen, ethischen Wesen Gottes im Gegensatz zur Art der Welt (Rm 8 14 Phil 2 15f.), schliesslich auch die Theilnahme an Gottes überweltlicher Art, seiner Herrlichkeit (Rm 8 19—21 23 29), wie in einem Brennpunkt zu einer einheitlichen Anschauung zusammengefasst werden¹. Auch wenn die innige Liebe als Grundbeziehung des Gläubigen zu Gott gedacht wird (I Kor 2 9 8 3 Rm 8 28, vgl. II Th 3 5), so entspricht das vollständig dem leitenden Gottesgedanken und der Art des Kindesverhältnisses. Wie bei Jesu, so ist auch bei Paulus in dieser neuen Gottesanschauung der Quellpunkt des ganzen Heiles gegeben. Denn wir leben nun mit Gott in Frieden (Rm 5 1), ja wir rühmen uns seiner (5 11), indem wir es wagen, ihn als unseren Gott (I Th 2 2 3 9 I Kor 6 11 Rm 1 8 Phil 1 3 4 19 Philem 4) und unseren Vater in Anspruch zu nehmen. Hat er uns seinen Sohn (Rm 8 32) und seinen Geist geschenkt (I Th 4 8), so hat er damit sich selbst uns geschenkt. Wir wissen, dass er mit uns (I Kor 15 10 II Kor 13 11 13 Rm 15 33 Phil 4 9) und für uns ist (Rm 8 31).

Ja mehr noch: Gott hat Wohnung gemacht und ist in seinen Gläubigen. Es ist zwar die übliche Annahme, dass der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott spezifisch johanneisch sei (vgl. z. B. WEISS,

¹ Weniger bewährt sich die von CREMER (paulinische Rechtfertigungslehre² p. 373f.) behauptete „engste Verbindung“ der Gotteskindschaft mit dem Erwähnungsgedanken. Immerhin ist sie, auf alttestamentlicher Grundlage beruhend (ib. 78—81) Eph 1 4f. ausgesprochen, Rm 11 28 9 8—13 wenigstens angedeutet. Willkürlich dagegen ist es, zu sagen, „dass überall, wo der Apostel den Vaternamen Gottes gebraucht, er dabei an die Erwählung denkt“ (p. 376).

Bibl. Theol. § 149 12). Aber diese Auffassung ist ungenau. Jener Gedanke ist zwar bei Paulus nicht zur Entwicklung gekommen, aber er findet sich doch gelegentlich. Ein ganz unmittelbares und völliges Sein Gottes im Gläubigen nimmt er zwar (wie auch Johannes) erst für die Endvollendung in Aussicht (I Kor 15 28; sachlich gleich, aber in anderem Bilde heisst es 13 12 *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον*), aber I Kor 3 16 17 wird die Gemeinde als Tempel Gottes bezeichnet, und wenn das auch sofort auf die Einwohnung des heiligen Geistes bezogen wird (3 16 6 19), so führt doch die Vorstellung von einem Tempel Gottes zunächst auf das Wohnen Gottes in ihnen, wie die II Kor 6 16 (in einem vielleicht nicht genuin paulinischen Zusammenhang) reproduzierte Stelle Lev 26 11 beweist. Ebenso kleidet Paulus den Eindruck des überwältigten Ungläubigen in die Worte, dass „wirklich Gott in euch“ (prophetischen Rednern) ist (I Kor 14 25 nach Jes 45 14 Sach 8 23)¹. Es bleibt völlig auf der gleichen Linie stehen, wenn Eph 2 22 die Christengemeinde als eine Behausung Gottes im Geist schildert, und wenn 4 6 dem Gott und Vater aller ein Leben und Sein über alle und durch alle hindurch und in allen zugeschrieben wird. Denn die Zweckbeziehung, in der alles (Rm 11 36) und insonderheit die Christenheit (I Kor 8 6) zu Gott steht, verlangt auch, alles Leben und besonders alles christliche Leben im letzten Grunde als ein Leben aus Gott und in Gott anzuschauen (vgl. Act 17 28f.). Wir werden also eine durch den Geist vermittelte Einwohnung nicht nur Christi, sondern Gottes selbst als paulinische Vorstellung festzuhalten haben, nur dass dieser Gedanke erst der johanneischen „Theologie“ geläufig wird.

Ist nun „Gotteskindschaft“ der zusammenfassende Ausdruck des neuen Verhältnisses zu Gott, so kann man als den eigentlichen Kern der Kindschaft das gegenseitige Liebesverhältniss, das Leben mit Gott, für Gott und in Gott bezeichnen. Sie wird erlebt in einer religiösen Temperatur von jener Höhe, in der sich die Gebete unablässig an den Vater richten (I Th 1 3 etc.), in der der Geist in uns „Abba, Vater“ ruft (Gal 4 6 Rm 8 15) und durch unaussprechliche Seufzer unsere kalten Gebetsworte ergänzt und ersetzt (Rm 8 26), in jener Steigerung der Empfindung, wo wir alles um uns her zu vergessen vermögen und im Gebet nur für Gott leben (II Kor 5 13 I Kor 14 2 28). Die Gotteskind-

¹ Analog ist Rm 11 22 das *ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι*, das an Johannes anklingende *ὡς ἐκ Θεοῦ* II Kor 2 17 und *ἐξ αὐτοῦ* I Kor 1 30 und Rm 5 2 die *προσαγωγή εἰς τὴν χάριν* (vgl. Eph 2 18 3 12). Aber auch der ganze Umfang der Vorstellungen vom *ἁγιασμός* gehört hierher, sofern nach der zu Grunde liegenden alttestamentlichen Anschauung damit die Besitzergreifung Gottes und das Wohnen und Walten Gottes innerhalb des heiligen Bereiches unmittelbar verbunden ist.

schaft wird aber auch erlebt in jener tapferen und nüchternen Gewissheit, die bei allem Ausblick auf vorhandenes und zukünftiges Leid unerschütterlich daran festhält, dass nichts uns den Heilsbesitz entreissen kann, also alles uns zum Guten sich fügen muss (Rm 8 28ff.) und in der Erfahrung des väterlichen Trostes und Zuspruchs (II Kor 1 3 4 7 6). Unmittelbar mit der Gotteskindschaft ist auch die Gewissheit der Heilsvollendung gegeben. Denn der Vater hat uns ewigen Trost geschenkt (II Th 2 16) oder wie es Paulus ganz spezifisch gewendet hat: Kinder sind Erben, Gottes Erben (Rm 8 17 Gal 4 7). Und zwar vollendet sich der Begriff des reifen, mündigen Sohnes Gottes erst im wirklichen Besitz des Erbes (Gal 4 1 2, vgl. R 1 4), so dass in der Gegenwart die Offenbarung der Söhne Gottes, d. h. der ihnen zukommenden Freiheit von irdischen Schranken und Herrlichkeit in Gleichgestaltung mit dem erstgeborenen Sohne Gottes noch aussteht (Rm 8 19 21 23 29).

3. So stimmt der paulinische Gedanke von Gott als dem Vater und der Kindschaft als einer schon gegenwärtigen, ihrer definitiven Art nach aber noch zukünftigen mit der Anschauung Jesu vollkommen überein. Ebenso hat Paulus aber auch die Gebundenheit dieser neuen Gottesanschauung an die Person Jesu zu scharfem Ausdruck gebracht. Dafür bildet er den Ausdruck: Der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi (II Kor 1 3 11 31 Rm 15 6 Kol 1 3 Eph 1 3, vgl. I Pt 1 3). Man könnte diesen Ausdruck nach Analogie von Mk 12 26 so verstehen, dass Gott als der bezeichnet wäre, der dem Herrn in seinem Leben sich als Gott und Vater erwiesen hat, aber die Beziehung auf das irdische Leben Jesu liegt der ganzen Art des Apostels fern. Man wird auch die Deutung, es sei der Gott und Vater gemeint, den Jesus Christus verkündigt, offenbart habe, abweisen müssen, weil der Gedanke einer Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Leben Christi dem Apostel ebenfalls durchaus fremd ist. Vielmehr kann nur Gott als der bezeichnet werden, der zu Christus in einem ursprünglichen Vaterverhältniss steht, und der nun seine Vatergüte in der Herrschaft Christi ausübt, in Jesu Tod und Auferweckung (durch beides ist Jesus Christus zum Herrn geworden Rm 14 9) und in ihren Wirkungen sich als Gott und Vater erweist (beachte das motivirende *πατήρ* in Gal 1 1 Rm 6 4 Phil 2 11). Von dem Selbstzeugniss Jesu Mt 11 25 ff. unterscheidet sich dieser Gedanke nur dadurch, dass an die Stelle des geschichtlichen der erhöhte Christus getreten ist und dass an die Stelle einer Enthüllung Gottes der andere einer Ausübung der Macht und Gnade Gottes tritt. Indess denkt schon Mt 11 28f. an eine Offenbarung Gottes durch thatsächliche Erquickung der Seelen.

Der Gedanke der Herrschaft Christi, welche die Auswirkung der Vatergüte Gottes bezeichnet, hat nun eine eschatologische Seite, die hier noch nicht zur Darstellung kommen kann; jetzt genügt es zu zeigen, wie stark der Gottesgedanke, die Anschauung vom Vater sich an dem Bilde vom Herrn Christus orientirt hat. Fast jedes Blatt der paulinischen Briefe liefert Belege dafür, dass die Auswirkungen der Vatergüte Gottes mit den von dem Herrn ausgehenden Wirkungen zusammenfallen, dass wir also Gott in seiner Vaterart und seinem väterlichen Willen nach der Art Christi zu denken haben. Ist doch Christus der Herr über alle (Rm 10 12), dem wir angehören (Rm 7 4) und zu dienen schuldig sind (Rm 14 8 16 18, vgl. 1 1); er sendet den Apostel (I Kor 1 17), den er zuvor ergriffen hat (Phil 3 12); er vertheilt die Dienste in der Gemeinde (I Kor 12 5), befestigt die Gläubigen (I Kor 1 8), spendet seine Gnade (I Th 5 28 Gal 6 18 I Kor 16 23 Phil 4 23 etc.)¹. Es ist klar, diese Herrscherstellung Christi übt einen so grossen Einfluss, dass sie für eine irgendwie andersartige und über sie hinausgehende Einwirkung Gottes nicht mehr Raum lässt. Aber auch direkt lässt sich zeigen, dass die Auswirkung der Vatergüte Gottes und der Herrschaft Christi zusammenfallen. Die Berufung, die stets von Gott ausgehend gedacht wird, findet doch ἐν χάριτι Χριστοῦ statt (Gal 1 6) und bringt unmittelbar unter Christi Herrschaft (Rm 1 6 κλητοὶ X. I.). Von Gott (Rm 14 3), wie von Christus (Rm 15 7) wird ein προσλαμβάνεσθαι ausgesagt. Wer Christus dient, ist Gott wohlgefällig (Rm 14 18), und die Angehörigkeit an Christus schliesst unmittelbar ein Fruchtttragen für Gott ein (Rm 7 4). So ist der Apostel als Diener Christi mit der Darbringung der Heiden an Gott beschäftigt (Rm 15 15 16). Schliesslich wird auch ausdrücklich Christus mit Gott zusammengestellt. So wird die Gnade, deren Königsherrschaft die Gegenwart charakterisirt (Rm 5 21), gleichmässig von Gott dem Vater und dem Herrn Christus hergeleitet². Damit ist natürlich eine prinzipielle Unterordnung Christi unter Gott nicht ausgeschlossen. Vielmehr erscheint Christus durchaus als Gottes Organ (s. besonders I Kor 11 3, vgl. auch z. B. I Th 4 14 Gal 1 4 4 4 I Kor 15 57 II Kor 1 20 Rm 1 8 7 24 8 3 15 7 u. oft). Ja, Paulus hat bereits jene Formel gebildet, die den engsten Zusammenschluss des Wirkens Christi mit der Machtwirksamkeit Gottes ausdrückt, dass Gott „in

¹ Der Gedanke der Herrschaft Christi muss weiter unten (Kap. VII) analysirt werden. Hier handelt es sich nur um einige Stichproben, deren Wahl durch den Zusammenhang bedingt ist.

² S. Briefeengänge, aber auch sonst findet sich die gleiche Zusammenstellung, z. B. I Th 3 11 II Th 2 16 Gal 1 1 I Kor 8 6 12 5 6.

Christus“ die Welt versöhnte (II Kor 5 19), dass seine Liebe „in Christus“ (Rm 8 39, vgl. Eph 2 7) uns gewiss, und sein Heilswille „in Christus“ (I Th 5 18) uns bekannt ist (vgl. noch I Kor 1 5 15 22 II Kor 2 14 etc.). Diese Verbindung hat aber ihren letzten Grund darin, dass Christus der Sohn Gottes (I Th 1 10 Gal 1 16 2 20 4 4 6 I Kor 1 9 15 28 II Kor 1 19 Rm 1 3 4 9 5 10 8 3 29 32) in ursprünglicher Weise (πρωτότοκος Rm 8 29) und als solcher das Bild Gottes (II Kor 4 4, vgl. Kol 1 15), ja selbst göttlicher Art ist (Rm 9 5¹, vgl. Kol 2 9 Phil 2 6). So kompliziert das christologische Problem bei Paulus liegt und so wenig es mit diesen Bemerkungen sich abmachen lässt, so wichtig ist es doch, hervorzuheben, dass in jenen göttlichen Prädikaten Christi nur zum spekulativen und scharfen Ausdruck kommt, was sich überall beobachten lässt, dass nämlich durch den Glauben an Jesus Christus der Gottesgedanke stark in Mitleiden-schaft gezogen und erheblich umgebildet wird. Denn daran, dass trotz seines strengen Monotheismus (vgl. I Kor 15 28) Paulus diese Spekulation sich aneignen und weiter ausbilden konnte, lässt sich ermessen, von wie tiefgreifender Bedeutung es für seine ganze Gottesanschauung war, dass ihm Gott als der Vater des Herrn Jesu Christi erschien.

4. Gelegentlich allerdings scheint es, als ob nicht die spezifisch christliche Gottesidee, sondern der Monotheismus im Allgemeinen, wie er bereits Eigenthum des jüdischen Volkes war, von ihm als Haupt-erwerb der gläubig gewordenen Heiden angesehen werde (I Th 1 10 Gal 4 8 9^a I Kor 8 1 ff., vgl. das ἄθεοι Eph 2 12), und es lässt sich in der That nicht verkennen, dass die spätere Apologetik die Spur von Rm 1 19 ff., allerdings einseitig, verfolgt hat. Denn hier wird den Heiden die Möglichkeit monotheistischer Erkenntniss und die thatsächliche Erkenntniss der göttlichen Strafgerechtigkeit zugeschrieben (Rm 1 19 20 32). Aber mag Paulus in seiner Missionspraxis — der jüdisch-hellenistischen Missionspraxis folgend² — in solcher Weise an Zeitideen angeknüpft

¹ Es ist schwer begreiflich, wie man an dieser einzig natürlichen Beziehung von Rm 9 5 Anstoss nehmen kann, während doch Paulus, ohne Dualist zu sein, selbst dem Satan das Prädikat θεός beizulegen vermag (II Kor 4 4).

² Allerdings hat die Polemik gegen den Götzendienst, wie wir sie z. B. im Briefe des Jeremias (7 ff.) oder in Sap 13—15 lesen — eine Ausführung, die ersichtlich bei Paulus in Rm 1 18 ff. anklingt (vgl. GRAFE, Das Verhältniss der paulinischen Schriften zur Sap. Salom. in Theol. Abhandlungen, C. v. WEIZSÄCKER gewidmet, p. 270—274) — zunächst mehr bewahrenden als missionirenden Zweck. Dass es auch am Missionserfolg nicht gefehlt hat, zeigt die Thatsache des Anschlusses von Proselyten an die Synagagalverbände. Auch dient die jüdische Sibyllenliteratur ersichtlich dem Zwecke, „für den Gott Israels zu werben, als den einzig wahren und bereits in weiteren Kreisen nicht unbeachteten“ (REUSS, Gesch. d. hl. Schrift. d. A. T. § 490). Aus der BLASS'schen Uebersetzung bei KAUTZSCH (Pseud-

haben, der Gottesgedanke, von dem er ausgeht, ist der voll christliche, kein allgemeiner Monotheismus, auch kein jüdischer. Denn den jüdischen Gottesglauben beurtheilt Paulus garnicht als reinen Gottesglauben. Als Monotheismus führt dieser unmittelbar zum Universalismus (Rm 3 29 30), und als geistiger Gottesglaube greift er über alle äusseren Unterschiede zwischen Personen wie über alle rituellen Satzungen hinüber (Rm 2 11 I Kor 10 25f. Rm 14 14 20). Daher ist die jüdische Religion, in ihrer Gegensätzlichkeit zum Christenthum betrachtet, noch nicht voller Monotheismus, sondern ein durch Engeldienst vermittelter (Gal 3 19), ja sie kann eben nach diesem Gegensatz gegen den Christenglauben geradezu als Engeldienst bezeichnet werden (Gal 4 9f.). Aber es würde auch nicht genügen, den Christenglauben im paulinischen Sinn als vollen, geistigen Monotheismus zu bezeichnen, vielmehr würde gerade das Hauptmoment noch fehlen. Denn die Tiefen der Gottheit erkennt erst, wer in seiner am Kreuze seines Sohnes bewährten Thorheit und Kraftlosigkeit seine tiefste Weisheit und seine grösste Kraft erkennt (I Kor 1 21—25 2 10f.). Dieser Heilsplan Gottes, vor den Aeonen festgestellt, muss Jedem ohne den Geist Gottes ein unverständenes Geheimniss bleiben (I Kor 2 6ff. Rm 16 25f., vgl. Eph 3 2ff.). Eben damit bleibt Gottes Sünder in Gerechte wandelnde Gerechtigkeit unverstanden (Rm 3 21ff. 10 3ff. II Kor 3 15ff.). Diese Gottesgerechtigkeit ist aber nichts als der durch die eigenthümlichen Denkformen des Apostels veranlasste Ausdruck der ethisch gearteten Vatergüte gegenüber dem Sünder, welche aus Knechten Freie schaffen will (Gal 4 25ff. Rm 8 15)¹.

So ergibt sich von Neuem, wie die spezifisch christliche Gottesidee des Vaters unseres Herrn Jesu Christi den Mittelpunkt der paulinischen Anschauung bildet. Dagegen spricht es natürlich nicht, wenn die Kontinuität der alttestamentlichen mit der christlichen Offenbarung in der jener Zeit eigenthümlichen Weise der Weissagung ausgesprochen wird (z. B. Rm 3 2 11 16—18 15 8), wenn insbesondere die Zeit der Verheissung der Jetztzeit kongenial gedacht wird. Eine Schwierigkeit entsteht erst, sobald die hieraus resultirenden Ehrenprädikate des jüdi-

epigraphen) vgl. besonders das Prooem., ferner III v. 573 ff., IV v. 24 ff. etc. Für die Beeinflussung der Synagoge durch die stoische Ethik ist die Predigt über die fromme Vernunft als Selbstherrscherin der Triebe, die uns in IV Makk dargeboten wird, sehr lehrreich.

¹ PFLEIDERER, Paulinismus² p. 158: „in der geschichtlich bedingten Schale der paulinischen Sühnethorie . . . die Wahrheit . . ., dass Gott die heilige Liebe ist, welche den Sünder zwar rettet, die Sünde aber richtet“. — Der Begriff der Gerechtigkeit Gottes wird erst in späterem Zusammenhange (Kap. VI) analysirt werden können.

schen Volkes mit jenen andersartigen Urtheilen vom christlichen Standpunkte aus vereinigt werden sollen. Hier macht sich eben das Fehlen der geschichtlichen Auffassung geltend. Dass die Juden in ihrem Gesetz eine Ausprägung des göttlichen Willens haben (Rm 2 18—20), macht ja noch keine Schwierigkeit, sobald es nicht absolut verstanden wird. Schwieriger ist, dass ihnen ein (freilich eitles) Rühmen auf Gott (2 17), ja sogar die Einsetzung zu geliebten Söhnen Gottes (Rm 9 4 13 11 28) zugestanden wird. Mit dem Gedanken, dass erst in Christi Herrschaft Gott sich als Vater erweise, ist das nicht vermittelt. Doch wird man immerhin darauf hinweisen dürfen, dass zur Zeit der alttestamentlichen Unmündigkeit der Unterschied des Sohnes vom Knechte noch nicht hervortreten konnte (vgl. Gal 4 1—3), dass ferner die Realisierung der Sohnschaft an die vorausgegangene Einsetzung des Erstgeborenen (Rm 8 29) in die volle Sohnesstellung gebunden blieb (vgl. Gal 4 2 mit Rm 1 4). Schliesslich kommt hinzu die Hoffnung auf Wiederannahme ganz Israels, die im Glauben an Gottes Treue (Rm 3 3 11 1 2 29), wie in der persönlichen Erfahrung wurzelt, dass es auch in dem ungehorsamen Volke noch viel redliche Seelen giebt, die um Gott eifern, wenn auch mit Unverstand (Rm 10 2). Diese Gesichtspunkte rechtfertigen das Urtheil, dass die Werthschätzung der alttestamentlichen Gottesoffenbarung die Neuheit des christlichen Gottesglaubens nicht irgendwie alteriren, sondern nur seinen Zusammenhang mit der fernen Vergangenheit und damit seine Wahrheit erweisen will.

5. Jesu neue Gotteserkenntniss bildet den Kern der paulinischen Gottesanschauung und ist hier unverkürzt zur Geltung gekommen. Das muss man im Auge behalten, wenn man des Apostels Verhältniss zur Reichspredigt Jesu würdigen will. Denn Jesu Anschauung vom Reiche Gottes steht in Abhängigkeit von seiner Gotteserkenntniss. Daraus ergibt sich unmittelbar, dass Paulus, da er diese Gotteserkenntniss sich angeeignet hat, auch den sachlichen Inhalt der Reichspredigt Jesu übernommen haben muss. Deshalb ist es falsch, wenn RITSCHL behauptet, dass der leitende Gedanke Jesu in den Briefen des Neuen Testaments nicht vorherrsche, dass vielmehr eine Zersetzung der ursprünglichen Idee vom Reiche Gottes konstatiert werden müsse (Rechtf. u. Versöhn. II p. 297 f.). Es ist aber auch, obschon relativ berechtigt, doch irreführend, wenn KAFTAN die Fortsetzung der Reichspredigt Jesu in den paulinischen Gedankengängen von der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem verkärten Christus findet (Wesen d. chr. Rel.² p. 253 ff.)¹. Näher liegt es, zu sagen, dass die unmittelbarste Fort-

¹ CREMER a. a. O. p. 345 findet die Bezeugung des Gottesreiches in der Predigt von Christus, insonderheit von der Gottesgerechtigkeit in ihm. Aehnlich

führung der Predigt Jesu in der paulinischen Anschauung von Gott als dem Vater unseres Herrn Jesu Christi vorliegt. Insbesondere auf ein Zweifaches ist dabei zu achten. Wie bei Jesu der Vater im Himmel und Gottes Reich Korrelatbegriffe sind, so wirkt, wie festgestellt ist, auch bei Paulus Gottes Vatergüte sich darin aus, dass Christus die Herrschaft führt. Hieraus erklärt sich auch, dass Paulus den Begriff des Reiches Gottes, obgleich er die Beziehung auf die Gegenwart kennt, wesentlich eschatologisch fasst¹. Denn in der Gegenwart führt eben Christus die Herrschaft (I Kor 15 24 Kol 1 13). So wird auch höchst charakteristisch bei der Beziehung auf die Gegenwart der Begriff der βασιλεία τοῦ Θεοῦ (Rm 14 17) in ein δουλεύειν τῷ Χριστῷ (14 18) umgesetzt. Der Begriff der Gottesherrschaft hat sich also in den der Christusherrschaft verwandelt, welche der Gottesherrschaft erst die Bahn schafft, sachlich aber, d. h. ihrem geistigen Inhalte nach, mit ihr zusammenfällt, so dass Eph 5 5 nicht als unpaulinisch bezeichnet werden kann. Ferner muss man beachten, dass der Orientale unseren scharfen Unterschied zwischen Familie und Staatsverband nicht kennt. Erst die späteren Schriften des Neuen Testaments haben aus dem griechischen Sprachgebrauch den Begriff des „Bürgers“ übernommen (Phil 1 27 3 20 Eph 2 12 19; sonst Lucas), der den älteren Schriften wie dem Alten Testament fremd ist. Vielmehr wird hier von Kindern einer Stadt, eines Reiches geredet (Mt 8 12 13 38 23 37 = Lc 13 34 19 44 Gal 4 25 31). Der Unterschied zwischen Familie und Reich muss also für Jesu Empfinden und Jesu Predigt völlig ausser Acht gelassen werden (vgl. noch die charakteristische Stelle Mt 17 25). Damit ergibt sich aber von Neuem, dass Paulus nicht nur, wo er den Ausdruck Reich Gottes (vgl. noch I Kor 4 20) oder analoge mit Beziehung auf die Gegenwart verwendet², sondern überall, wo er von Gottes Kindern redet (vgl. auch Rm 14 4 οἰκέτης, Eph 2 19 οἰκῶσι τοῦ Θεοῦ), den

HOLTZMANN II p. 61, der aber die Predigt vom Reiche und von dem Erlöse in (relativen) Gegensatz stellt. Nicht ohne Grund, sofern die eine mehr sachlich gehalten, die andere mehr auf den persönlichen Träger der Sache bezogen ist, und auch der Begriff des Reiches umfassender, als der der Erlösung ist. Aber natürlich fehlt es auch an Verbindungslinien nicht und sie sind oben zum Theil aufgezeigt. Indess ist weder die Rechtfertigung (vgl. auch KÄHLER, Lehre von der Versöhnung p. 260 ff.) noch die Erlösung die Summe dessen, was Paulus vom „Reiche Gottes“ zu sagen weiss, eher schon „der lebendige Christus“ (KÄHLER p. 262, vgl. oben KAPTAN). Vgl. dazu oben p. 20 f.

¹ I Th 2 12 II Th 1 5 Gal 5 21 I Kor 6 9 10 15 50; vgl. noch das βασιλεύειν I Kor 4 8 Rm 5 17, auch das κρῖναι I Kor 6 2 4.

² Phil 3 20 1 27, vgl. Eph 2 12 19; auch die „Kinder des oberen Jerusalem“ Gal 4 26 ff. gehören hierher.

Grundgedanken der Reichspredigt Jesu reproduziert. Dass aber der Ausdruck selbst nicht öfters gebraucht wird, erklärt sich theils aus seiner Vieldeutigkeit (vgl. I p. 178f.), theils aus der Gefahr einer Missdeutung im politischen Sinne, während Paulus wie Jesus nur an eine Königsherrschaft der Gnade dachte (Rm 5 21), die der Herrschaft der Sünde und des Todes entgegengesetzt ist (I Kor 15 24—26 54—57 Rm 5 14—21 6 12). So ergibt sich auch an diesem Punkte volle innere Uebereinstimmung zwischen der Anschauung des Paulus und der Jesu. Der einzige bedeutsame, aber wohl verständliche Unterschied besteht darin, dass bei Jesus Gott als der Vater und die Gegenwart des Reiches auf ihn selbst, wie er unter den Menschen lebte, bezogen sind, während Paulus beide Begriffe mit dem erhöhten Christus in Zusammenhang bringt. Aber dieser Unterschied ist nicht nur nothwendig bei der Tragweite der Erscheinungen des Auferstandenen für die Gläubigen, insonderheit für Paulus, er ist auch durch Jesus selbst legitimirt und beabsichtigt, der für sich selbst die Erhöhung zum Throngenossen Gottes in Aussicht genommen hatte (Mc 12 36 14 62).

6. Bei Jesu war die Erkenntniss der Vaterliebe Gottes mit dem überwältigenden Eindruck seiner Allmacht und unendlichen Erhabenheit verbunden, und dieser war für die Auffassung des Heilsgutes nicht minder bestimmend als der Gedanke an Gottes Vatergüte. Der gleiche Zusammenhang liegt in der paulinischen Theologie vor. Auch hier steht die Allmacht nicht, wie in unserem hergebrachten Schema, mit den anderen göttlichen Eigenschaften auf gleicher Linie, sondern sie steht im Vordergrund. Selbstverständlich gilt Gott als allwissend (vgl. II Kor 11 31 12 2 3), und dass er als Herzenskündiger gedacht wird (I Th 2 5 10 Gal 1 20 II Kor 5 11 11 11 12 19 Rm 1 9 2 16 8 27 Phil 1 8 Kol 1 22), ist ein nicht zu unterschätzendes Motiv zu sittlichem Leben, aber mit der Allmacht kann sich das so wenig wie seine Weisheit messen, die ja gelegentlich auch stark hervorgehoben wird (I Kor 1 21 24 2 6f. Rm 11 33f. 16 25—27, vgl. Eph 3 10), sondern beides sind nur Modalitäten seiner Allmacht, ohne welche diese sich auf geistigem Gebiet nicht erweisen könnte. Dasselbe gilt zweifellos von seiner Ewigkeit (Rm 1 20), die freilich der Natur der Sache nach mehr mit der Vorstellung der vorausschauenden Weisheit sich verbindet (R 16 25f., vgl. I Kor 2 7 Kol 1 26 Eph 3 9 11). Die Allmacht bildet sozusagen den Grundstock des göttlichen Wesens, wie unmissverständlich Rm 1 20 zeigt.

Gottes ewige Kraft tritt an den Tag in den Werken der Schöpfung (Rm 1 20), und nicht nur beim Uranfange und im Grossen, sondern täglich und bis in's Einzelste (I Kor 11 12 12 18 24f. 15 38 II Kor 9 10 etc.),

und jede vorhandene Gewalt stammt aus der seinen (Rm 13 1 4 6). Aber sie geht in diesem Weltlauf nicht auf, sondern wie diese ganze Welt erst ihre Wirkung ist, so hat Gottes Allmacht auch Werke vor, die über den Naturlauf hinausgehen. Hier eben ist der Punkt, wo das Interesse des Glaubens an Gottes Allmacht, ihr Zusammenhang mit dem Heilsgut deutlich hervortritt. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass der Gedanke, Gottes Macht auf seiner Seite zu haben, schon für die religiöse Auffassung der Gegenwart sehr bedeutsam ist (vgl. z. B. II Kor 1 9 10 Rm 8 28 35ff., auch I Th 3 10f. II Kor 10 13 etc.), aber doch wird dieser Einfluss auf das Heilsbewusstsein ganz in den Schatten gestellt durch den Eindruck der über diese Welt hinausgehenden Wirkungen der Allmacht Gottes. Wie der Glaube des Abraham Allmachtsglaube ist in dem Sinn, dass Gott die Todten lebendig macht und das nicht Vorhandene in's Dasein ruft (Rm 4 17), so kommt auch für den Christenglauben Gott vornehmlich nach seiner Todte erweckenden Kraft, wie sie in Christo sich erwiesen hat, in Betracht¹, so dass der Glaube geradezu ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν bezogen werden² und Leugnung der Todtenauferstehung als ἀγνοσία θεοῦ bezeichnet werden kann (I Kor 15 34). Es ist desshalb gut paulinisch, wenn Eph 1 19ff. sich garnicht genug thun kann in Beschreibung der „überschwenglichen Grösse seiner Macht . . . gemäss der Wirksamkeit seiner Stärke“, welche er in Christo gewirkt hat, indem er „ihn von den Todten erweckte und ihn zu seiner Rechten im Himmel setzte“, hoherhaben über alle Mächte, und ihm alles unter seine Füsse legte. Dieser in seiner Art grösste Allmachtsakt Gottes stand aber unmittelbar im Dienste der Durchführung des Heiles, und so ergibt sich, wie das Heilsinteresse mit dem Allmachtsglauben auf's Engste zusammenhängt. Dieser Zusammenhang zwischen Machtwirkung und Heilswirkung Gottes wird auf's Schlichteste ausgesprochen, wenn es heisst, dass Gott mächtig sei, was er verheissen hat, auch zu thun (Rm 4 21).

Die Kraft, welche die Welt schafft und erstorbenes Leben neu zu beleben vermag, ist offenbar eine über die Welt hinausgehende, über sie erhabene Macht. Das bringt Paulus zum Ausdruck im Begriff der Herrlichkeit (δόξα), auf die geradezu die Erweckung Christi zurückgeführt werden kann (Rm 6 4, vgl. κράτος τῆς δόξης Kol 1 11, δόξα τῆς ισχύος II Th 1 9). Diese dem unvergänglichen Gotte eignende Herrlichkeit (Rm 1 23 5 2 9 23 II Kor 4 6 I Th 2 12) denkt Paulus nach Analogie der Vorstellung von der Schechinah Gottes (Rm 9 4, vgl.

¹ I Th 1 10 4 14 Gal 1 1 I Kor 6 14 15 15 II Kor 1 9 4 14 13 4 Rm 6 4 8 11, vgl. auch das πνεῦμα ζωοποιούν I Kor 15 45 II Kor 3 6.

² Rm 4 24, vgl. 10 9 Kol 2 12.

II Kor 3 7ff.) und des Glanzes der Gestirne (I Kor 15 40f.). An diesem Punkte zeigt sich wieder auf's Deutlichste, wie eng auch diese Seite der Gottesanschauung mit dem Heilsgedanken zusammenhängt. Denn das zukünftige, ja selbst das gegenwärtige (II Kor 3 18, vgl. 4 4—6) Heil liebt Paulus als Theilnahme an Gottes Herrlichkeit zu veranschaulichen (s. Kap. II No. 3). Das Gleiche gilt vom Begriff des Lebens, das ursprünglich dem „lebendigen“ Gott eignet (I Th 1 9 II Kor 3 3 6 16, vgl. Rm 9 26 14 11, u. s. ἄφθαρτος Rm 1 23).

Gottes Allmacht und unvergleichliche Herrlichkeit bringen es mit sich, dass ihm die zentrale Machtstellung in der Welt gebührt. Das wird bald abstrakt so ausgedrückt, dass aus ihm und durch ihn und zu ihm alle Dinge sind (Rm 11 36 I Kor 8 6), bald konkret so, dass ihm allein der Ruhm in Ewigkeit gebührt (so die zahlreichen Doxologien). So spröde und ausschliesslich zeigt sich in dieser Hinsicht der Gottesgedanke, dass selbst dem Sohn keine dauernde Stellung neben Gott belassen werden kann (I Kor 15 28), was freilich nicht nur mit seiner Mittelstellung bei der Schöpfung (I Kor 8 6) und seiner Gottheit (Rm 9 5), sondern auch damit in Widerspruch steht, dass faktisch die Ueberordnung Gottes über Christus auch für die messianische Gegenwart festgehalten wird, und seine ganze Thätigkeit zur Verherrlichung des Vaters dient (s. p. 28f., vgl. auch Rm 15 7 Phil 2 11). Es ist daher nicht verwunderlich, dass dieser Rest jüdisch-messianischer Dogmatik später von Paulus ganz aufgegeben zu sein scheint (Kol 1 16)¹.

Die unbedingte Machtstellung Gottes zeigt sich aber nicht nur darin, dass Gott über Allem gepriesen, dass ihm für Alles gedankt, dass er angebetet wird, sondern es ist damit zugleich ein wichtiger Gesichtspunkt für das sittliche Handeln gegeben. Ist die Anerkennung seiner Herrlichkeit das letzte Ziel der Wege Gottes (vgl. den Refrain Eph 1 6 12 14), sind wir zum Lobe seiner Herrlichkeit da (Eph 1 12), so muss Gott in allem Thun (I Kor 10 31), auch an unserem Leibe (I Kor 6 20) verherrlicht werden, das ganze Leben eine Danksagung für Gott sein (Kol 3 17, vgl. Phil 1 11). Umgekehrt werden der Verspottung Gottes durch fleischliches Leben ihre furchtbaren Folgen nicht fehlen (Gal 6 7 Rm 1 21 23 25 2 4). Denn Gottes erhabene Herrscherstellung

¹ Eben diese Entwicklung zeigt, wie misslich es ist, die Vermittlung der Schöpfung durch den präexistenten Christus, wie WENDT thut (a. a. O. p. 47f.), schlechtweg für unvereinbar mit dem Gottesgedanken Jesu zu erklären. Denn diese ursprünglich einer falschen Spekulation über Gott entstammende Vorstellung konnte doch eben zum Ausdruck der centralen Bedeutung des Sohnes und damit des Vaterwesens Gottes für das christliche Bewusstsein werden (vgl. die Zusammenstellung von Vater und Sohn Mt 11 27 Mk 13 32).

bringt es mit sich, dass jeglicher ihm Rechenschaft geben muss, und alle vor seinen Richterstuhl gestellt werden müssen¹.

7. Gottes allmächtige, unvergleichliche Art und seine Vatergüte gehen zusammen in dem Gedanken seiner Gnade. Diese umfasst unmittelbar beides, das freie königliche Walten und die Güte Gottes, und darum fällt für das Verhältniss des Gläubigen zu Gott der Begriff der Gnade mit dem Wesen Gottes völlig zusammen. In dieser Anschauung von Gottes Gnade hat der Apostel Jesu tiefen religiösen Grundgedanken zu einer unvergleichlich scharfen und getreuen Ausprägung gebracht. Auch bei Jesus finden wir den Gedanken von der ausschliesslichen Macht der göttlichen Gnade motivirt durch die göttliche Einzigartigkeit (I p. 106 ff.), und es macht die Eigenart der paulinischen Gottesanschauung aus, diesen Gedanken nach allen Seiten hin in's hellste Licht zu stellen. Man begnügt sich gewöhnlich, seine Gnadenlehre in der ihm eigenthümlichen Form der Rechtfertigung zum Ausdruck zu bringen. Aber das genügt nicht. Ganz abgesehen davon, dass man durch solche Isolirung die Schwierigkeiten, von denen die Rechtfertigungslehre gedrückt wird, erheblich vergrössert, wird der Reichthum der paulinischen Anschauung bei dieser Methode nur sehr verkürzt zur Darstellung gebracht. In Wahrheit ist es vielmehr der Gottesgedanke, in dem nicht nur eine starke Wurzel der Rechtfertigungslehre liegt, sondern der selbst in seiner Eigenart ein Korrelat, eine Parallele, zur Rechtfertigungslehre bildet.

Schon die unmittelbaren Wirkungen der Gnade zeigen ihre entscheidende Bedeutung. Denn Rm 6 23 wird das ewige Leben als Gnadengabe Gottes bezeichnet². Rm 5 2 Gal 5 4 II Kor 6 1 (vgl. Kol 1 6) bezeichnet sie den ganzen Christenstand und Rm 5 15 17 20 f. die Gabe der Gerechtigkeit, die unmittelbar das Leben mit sich bringt. Ferner wird sie in den Briefeingängen mit dem Heil (εἰρήνη) zusammengestellt und erscheint als der Grund der Berufung³. Schliesslich umfasst sie auch alle einzelnen Gaben⁴, und Niemand besitzt ja, was er nicht empfangen hätte (I Kor 4 7, vgl. 15 10). So begreift denn die Gnade alle Heilsgüter in sich (vgl. II Kor 12 9), wie schon ihre hervorragende Stelle in allen Briefeingängen und Schlüssen erweist.

¹ Rm 14 10–12; beachte auch, wie 3 6 Gottes Weltrichteramt nicht aus seiner Gerechtigkeit abgeleitet wird, sondern als ein Ausfluss seiner Gottheit von vornherein feststeht.

² Vgl. I Kor 2 12 τὰ ὁπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, auch 2 9 ὅσα ἡτοίμασεν ὁ θεός, vgl. auch II Th 2 16).

³ Gal 1 6 15 Rm 11 29.

⁴ Z. B. Gal 2 9 I Kor 1 4 3 10 Rm 1 5 12 3 6 15 15 Phil 1 7 Eph 3 2 7 8 4 7.

Viel stärker natürlich tritt diese Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade da hervor, wo sie im Gegensatz zu menschlichen Prätionen geltend gemacht wird¹. Das geschieht aber keineswegs nur in der Rechtfertigungslehre, sondern der Gegensatz der göttlichen Herrlichkeit zu allem menschlichen Eigenruhm beherrscht die gesamte Lebenshaltung und regulirt das gesamte Selbstgefühl. Denn die unbedingte Machtstellung und Erhabenheit Gottes schliesst unmittelbar jegliche Ueberhebung des Menschen aus. Mag doch jeder Mensch zum Lügner werden, wenn nur Gott sich als wahrhaftig erweist (Rm 3 4). Er ist der allein Weise (Rm 16 27), dessen Sinn Niemand erkennt, und dessen Rathgeber Niemand gewesen ist (Rm 11 34). Ihm hat es gefallen, die Weisheit dieser Welt, ja alles, dessen sie sich rühmen mag, Kraft, edle Geburt und Ansehen und Alles, was etwas gilt, zu Schanden zu machen und nur das zu Ehren zu bringen, was solche an sich ersichtlich nicht verdient (I Kor 1 19—21 27—29 3 18—20). Denn damit ist erwiesen, dass vor ihm sich kein Fleisch rühmen könne (1 29), weil selbst seine Thorheit weiser, seine Schwäche stärker als die Menschen ist (1 25). Nach diesem Grundsatz trägt der Apostel den Schatz der Erkenntniss der Herrlichkeit Gottes im gebrechlichen Thongefäss, damit es deutlich wird, dass das hierin zu Tage tretende Uebermass von Kraft Gott angehört und nicht aus ihm selbst stammt (II Kor 4 7, vgl. I Kor 2 3—5). So erklärt er sich seine stete Todesgefahr daraus, dass er nicht irgend auf sich selbst sein Vertrauen setzen solle, sondern allein auf Gott, den Erwecker der Todten (II Kor 1 9). Hat er das Vertrauen, etwas zu können in seinem Beruf, so doch nicht, als ob er von sich tüchtig wäre, sich etwa einzuschätzen als aus eigenem Vermögen, sondern allein aus Gott (II Kor 3 4—6), wie denn an dem Satanspfahl in seinem Fleisch der Herr ihm gezeigt hat, dass er selbst, d. h. aus eigener Kraft nichts ist (II Kor 12 7ff. 11). Diese tiefe Demuth, als Korrelat der Erkenntniss der göttlichen Herrlichkeit, gilt dem Apostel unmittelbar als sicheres Zeichen des rechten Verhältnisses zu Gott. Abraham, der Vater der Gläubigen, gab Gott die Ehre (Rm 4 20). Dagegen ist der Grundschaten in dem tiefen Verfall des Heidenthums, dass sie, als sie Gott erkannten, ihn nicht ehrten, ihm nicht dankten und sich in seine Erkenntniss nicht vertieften (Rm 1 21 23 25 28). Ebenso ist der tiefste Grund der Verstockung des Judenthums sein Dünkel, seine Meinung, auf Grund seiner Ab-

¹ Vgl. KÖLBING, Stud. u. Krit. 1895, p. 40: „Aseität der göttlichen Gnade, die prinzipiell keines menschlichen Entgegenkommens bedarf.“ HOLTZMANN II p. 132: „Mit keinerlei Leistung und ihr entsprechender Forderung darf und kann das Geschöpf dem Schöpfer gegenübertreten.“

stammung, wie auf Grund eigener Tüchtigkeit sich das Heil ertrotzen zu können. Desshalb hat Gott sie wie die Heiden unter den Ungehorsam beschlossen, um auch an ihnen nicht verheissungsmässig gebundene Gnade, sondern bedingungsloses, freies Erbarmen üben zu können (Rm 11 32, vgl. 2 17—20 10 3). Aber auch die Christen, wenn sie fallen, werden durch ihren Hochmuth fallen (Rm 11 18—21 I Kor 10 12).

8. So wurzelt denn unmittelbar in Gottes Wesen, in seiner unvergleichlichen Erhabenheit die Nothwendigkeit, dass jeglicher Mund gestopft werde, und die ganze Welt ihm gegenüber als straffällig erscheine (Rm 3 19). Niemand hat ihm etwas zuvor gegeben, so dass er auf Vergeltung Anspruch machen könnte (Rm 11 35), Niemand kann mit ihm rechten, ohne von vornherein im Unrecht zu sein (Rm 9 20 3 4 5), Niemand kann ihm widerstehen (Rm 9 19, vgl. 13 2). In diesem Gottesgedanken liegt von vornherein die Nothwendigkeit, die Rechtfertigung auf Grund von Gesetzeswerken zu verwerfen. Denn zu Moses spricht Gott: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich; so liegt es nicht an Jemandes Willen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmung (Rm 9 15 16). Die Unbedingtheit der göttlichen Gnade schliesst mithin allen menschlichen Eigendünkel aus. Rechtfertigung auf Grund von Werken würde zum Rühmen der eigenen Leistung vor Gott führen, vor Gott aber gilt kein Rühmen (Rm 3 27 4 2, vgl. 3 19 20). Was aus Gnade geschieht, geschieht eben desshalb nicht aus Werken, weil sonst die Gnade nicht mehr Gnade bliebe (Rm 11 6). Denn dem, der Werke leistet, wird der Lohn nicht nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit zugerechnet (Rm 4 4); dem aber, der nicht arbeitet, sondern glaubt, wird die Gabe nicht aus Schuldigkeit, sondern aus Gnade zu Theil (Rm 4 5 16). So ist denn der prägnanteste Ausdruck der Gnade, dass die Sünder umsonst gerechtfertigt werden, was sich durch die Erlösung in Christo Jesu vollzieht (Rm 3 24, vgl. 5 15 ff.).

Aber nicht nur in der Rechtfertigungslehre hat Paulus den Gegensatz der Gnade zu allem menschlichen Können, der ein integrierender Bestandtheil seiner Gottesanschauung ist, lehrhaft ausgeprägt, er hat zu gleichem Zweck auch eine Lehre erneuert, die schon in der jüdischen Theologie ausgebildet war, die Erwählungslehre¹. Der paulinische Erwählungsgedanke ist freilich nicht Ausdruck eines kraftlos gewordenen, abstrakten und formalen Gottesgedankens, wie wenigstens theilweise im Judenthum, sondern es spricht sich darin vielmehr ein

¹ Vgl. BALDENSPERGER, Selbstbewusstsein Jesu² p. 58—60, 65, und speziell über die Benutzung des Weisheitsbuches in Rm 9 GRAFE a. a. O. p. 264—270. Die Lehre der Synagoge bei WEBER, Altsynagogale Theologie p. 50—52, auch p. 360.

ungemein starkes Bewusstsein von der Lebendigkeit und Kraft, von der Autonomie des göttlichen Willens aus. Das zeigt schon die dabei verwendete Terminologie. Denn *προορίζειν* (I Kor 2 7 Rm 8 29f. Eph 1 5 11) bezeichnet ein vorgängiges Abstecken der Grenze, eine Festsetzung, die der Natur der Sache nach willkürlich, also That des Willens ist, und *πρόθεσις* (Rm 8 28 9 11 Eph 1 11 3 11, vgl. *προτίθεσθαι* Rm 1 13 Eph 1 9) fügt hinzu, dass diese Vorherbestimmung die Form einer ausdrücklichen göttlichen Willensentscheidung hat. Diese göttliche Willensentscheidung aber hat, wie der Begriff der *εὐδοκία* zeigt (Eph 1 5 9, vgl. Phil 2 13 und *εὐδοκᾶν* Gal 1 15f. I Kor 1 21 Kol 1 19), ihren Grund ausschliesslich in sich selbst, in einem inneren Wohlgefallen an dieser Entscheidung. Demgemäss zeigt sich in der Erwählung die Gnade (Rm 11 5) oder Liebe (11 28 9 13) Gottes in ihrer unbedingten, schrankenlosen Freiheit¹. Gegenüber dem menschlichen Willen bewährt sich diese Unabhängigkeit der Gnade zunächst darin, dass die Erwählung allem menschlichen Thun vorangeht (Rm 9 11, vgl. Gal 1 15, Eph 1 4: *πρὸ καταβολῆς κόσμου*), also nicht auf Grund von Werken, sondern frei stattfindet (Rm 9 11 12 11 5 6). Sie tritt aber auch darin hervor, dass die Erwählung unwiderruflich ist (Rm 11 29, vgl. 9 6 11 1 2), weil menschliche Untreue Gottes Treue nicht aufheben kann (Rm 3 3 4). Daher gilt der Satz: die er vorher erkannt hat, die hat er auch vorausbestimmt; die er aber vorausbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; die er aber gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht (Rm 8 29 30).

In der Erwählung scheint nun aber nicht nur Gottes Freiheit, sondern seine regellose Willkür sich zu bethätigen. Denn zweifellos schliesst der Erwählungsgedanke in sich, dass eine Auswahl stattfindet², Auswahl aber ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit des Ausgewählten ist rein willkürlich. Aber in dieser Weise hat Paulus den Erwählungsgedanken nicht aufgefasst. Denn die göttliche Vorausbestimmung führt er auf ein göttliches Vorherwissen zurück, welches auf die zum Heil geeignete Beschaffenheit, also im letzten Grunde auf die Liebe zu Gott sich richtet (Rm 8 29f. 11 2). Diese vorgängige göttliche Erkenntniss des Menschen wird auch sonst als der tiefste Grund alles Heiles geltend gemacht (Gal 4 9 I Kor 8 3 13 12, vgl. 14 38). Weit entfernt davon, durch die Wucht des Erwählungsgedankens in seiner

¹ Nach KÄHLER (Versöhnungslehre p. 371) spricht die Erwählungslehre den „erhabenen Selbstbestand des Schöpfergottes“ aus, für den jede Einzelperson nur da ist, „ihm zu dienen, ihn zur Erscheinung zu bringen, ihn zu verherrlichen“.

² Rm 9 11 11 5 7 I Kor 1 27 28, vgl. *ἀπορίζειν* Rm 1 1 Gal 1 15 und *ἐῤῥατο ἀπ’ ἀρχῆς* II Th 2 13.

ethischen Wesenheit vernichtet zu werden, gewinnt auf dieser Grundlage der Gläubige vielmehr die Gewissheit eines ewigen Wertes seiner Person vor Gott (vgl. HOLTZMANN a. a. O. II p. 168f.). Jeder Schein der Willkür in Gottes Vorsatz wird auch dadurch ausgeschlossen, dass, freilich im formellen Widerspruch zur Unwiderruflichkeit der göttlichen Erwählung, in der Paränese die Möglichkeit des Abfalls oder des vergeblichen Empfangs der Gnade in Aussicht genommen wird. Das ist nicht etwa erst die Anschauung der Pastoralbriefe (so WEISS, *Bibl. Theol.*⁶ p. 456f.), wo sie allerdings sehr scharf hervortritt, sondern schon des ursprünglichen Paulinismus¹.

Man darf nur diese Bezugnahme der göttlichen Erwählungsgnade auf das innere Wesen des (künftigen) Menschen nicht in dem Sinn verstehen, als werde Gottes Gnade dadurch im Voraus bedingt und von des Menschen willkürlichem Handeln abhängig. Damit würde man den ganzen Gedanken verderben. Vielmehr wird dadurch nur festgestellt, dass die Gnade, ihres Erfolges sicher, die Erwählung vollzieht. Ist nun so anscheinend der Erwählungsgedanke von Willkür befreit, da die Erwählten sich ja künftig auch des ihnen geschenkten Heils würdig erweisen werden, so ist freilich das Moment der Willkür nur weiter hinausgeschoben. Es tritt deutlich hervor, sobald die Frage aufgeworfen wird, warum denn Gott nicht Alle so geschaffen hat, dass er sie in Gewissheit des Erfolges seiner Gnade vorausbestimmen und erwählen konnte. Hierauf lautet des Apostels Antwort, dass, wie der Töpfer Macht hat, aus dem gleichen Thon Gefässe zu ehrenvollem und schmutzigem Gebrauch zu machen, so auch Gott Gefässe des Zornes zum Verderben und Gefässe des Erbarmens zur Herrlichkeit hergerichtet hat, um seinen Zorn und sein Erbarmen und in beidem seine Macht zu offenbaren (Rm 9 20—23). Es ist nicht möglich, diesen Gedanken nur hypothetisch zu verstehen. Sonst könnte die weitergehende Frage gar nicht aufgeworfen werden, ob denn Gott nicht ungerecht sei, wenn er jene, die er selbst so geschaffen hat, dann strafe (Rm 3 5 9 14 19); sie wird auch nicht als irrthümlich abgewiesen, sondern mit dem Hinweis darauf, dass Gott das Weltgericht übe, also nicht ungerecht sein könne (3 6) und dass er in seinem Erbarmen (9 15f.) und Schaffen (9 20 21) frei sei, also mit Berufung auf Gottes Machtvollkommenheit niedergeschlagen.

Es ist ja unleugbar, dass mit der Konsequenz des Gottvatergedankens diese Ausführung unvereinbar ist. Immerhin muss man

¹ Vgl. Gal 4 11 I Kor 9 27 10 12 14 38 II Kor 6 1 11 3 13 5f. Rm 11 21f. Phil 3 10f.

beachten, dass es die Vertheidigung der absoluten Geltung der Gnade Gottes ist, welche in polemischer Auseinandersetzung zu dieser Konsequenz geführt hat. Ferner muss zugestanden werden, dass, wenn die Frage nach dem letzten Grunde des Unglaubens nicht von vornherein niedergeschlagen wurde, sie unter der (feststehenden?) dualistischen Vorstellung vom Ausgange des Heilsprozesses keine andere Lösung erfahren konnte, wenn nicht Gottes unbedingte Machtstellung aufgegeben werden sollte. Schliesslich muss festgestellt werden, dass von diesem Gedanken göttlicher Willkür sonst kein Gebrauch gemacht wird, wie schon das ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ 9 22 innerlich damit unverträglich ist, weil es sittliche Verschuldung, also sittliche Freiheit voraussetzt¹. Dem obersten Gedanken der Willkür Gottes würde es entsprechen, Erbarmung und Verstockung, Liebe und Hass, Verderben und Herrlichkeit als gleichwerthig für Gott neben einander zu stellen (Rm 9 17 18 13). Das ist nicht die wirkliche Meinung des Apostels. Vielmehr wird die Zornoffenbarung um der Gnadenoffenbarung willen zurückgestellt (Rm 9 22 23). Ja, Gott hat, wie er ausführt, alle unter den Ungehorsam beschlossen, um aller sich zu erbarmen (Rm 11 32); die Sünde hat er mächtig werden lassen, um die Gnade noch viel reicher zu machen (Rm 5 20 21). So sind auch Verderben und Herrlichkeit nicht einander gleichstehende und, an der obersten Absicht Gottes bemessen, gleichwerthige Ausgänge der Menschengeschichte (vgl. I Kor 15 28 und die Ausführungen über die Eschatologie in Kap. II 9), so wenig auch Paulus das lösende Wort dafür gefunden hat. Entsprechend ist dann auch nicht Willkür, sondern Gnade das Wesen Gottes, eine Gnade freilich, die sich als allerfreieste und unbedingte und daher am liebsten in der Form des Erbarmens erweist, sofern eben das Erbarmen ersichtlich eine spontane, frei zuvorkommende Erweisung der Liebe ist.

9. Die Rechtfertigungslehre ist ein ausgezeichneter Ausdruck der Gnade im Gegensatz zu allem menschlichen Wirken, aber die innere Zusammengehörigkeit des Guten mit dem Reiche Gottes kann in ihr nicht zu gleich deutlichem Ausdruck gelangen. Hier bietet die Erwählungslehre eine Ergänzung, indem sie die Gnade als das die sittlich-religiöse Art des Menschen nicht ausschliessende, sondern sie umfassende und über sie hinausgreifende Prinzip erweist. Aber das Verhältniss der erwählenden Gnade zur sittlichen Art des Menschen könnte immer noch Missverständnissen ausgesetzt sein. Daher zeigt sich die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade erst vollständig, in-

¹ Doch ist der Strafaufschub hier nicht durch eine sittliche Rücksicht auf die Gefässe des Zornes, sondern durch die Absicht der Gnadenoffenbarung an den Gefässen des Erbarmens motivirt.

dem der ergänzende Gedanke hinzutritt, dass alles Gute von Gott gewirkt ist. Diese Einwirkung Gottes auf sittlichem Gebiete beruht im Grunde auf der gleichen Kraft, wie sie im Gebiete des Naturlebens wirksam ist, auf seiner unbegrenzten allmächtigen Schöpferkraft. Auf Gott wird es zurückgeführt, dass das Alte vergangen und Neues, eine neue Schöpfung, geworden ist (II Kor 5 17f.). Daher ist der Gläubige geradezu Gottes Werk (Rm 14 20). Analog bezeichnet Kol 3 10 Gott als den Schöpfer des neuen Menschen (vgl. Eph 4 24), und Eph 2 10 nennt uns „Gottes Schöpfung, in Christo Jesu geschaffen zum Zweck guter Werke, die Gott zuvor bereitet hat“. Wie Gott die sittlich-religiöse Neuschöpfung vollzogen, das gute Werk in uns begonnen hat (Phil 1 6), so führt er es auch fort, wirkt in uns mit seiner Macht (Eph 3 20) das Wollen und das Wirken (Phil 2 13).

Dieser allgemeine Satz entfaltet sich in einer Fülle von einzelnen Anschauungen¹. Auf dieser Wirksamkeit Gottes ruht zunächst die Ueberzeugung von der Wirksamkeit des Gebetes um geistige Gaben. So erbittet der Apostel Bereicherung der Liebe (I Th 3 12), tadellose Erhaltung in heiligem Wandel (I Th 5 23, vgl. 3 13), Bewahrung vor bösem Thun (II Kor 13 7), völlige sittliche Vervollkommenung (II Kor 13 9), gleiche Gesinnung nach Christi Norm (Rm 15 5 6) u. s. w. Aber auch ausdrücklich führt er auf Gott die Bruderliebe (I Th 4 9, vgl. Eph 6 23), die Sorge um die Gemeinden (II Kor 8 16 17), die Barmherzigkeit (II Kor 8 5), den Fortschritt in der Gerechtigkeit (II Kor 9 10), die Treue und Tüchtigkeit in seinem Haushalterberuf (I Kor 7 25 II Kor 3 5f.), seine ganze sittliche Kraft (Phil 4 13, vgl. II Kor 12 9 10 Kol 1 11 Eph 6 10), alles, was er ist (I Kor 15 10), zurück. Gott ist der Gott des Friedens (Rm 15 33 16 20 I Kor 14 33 II Kor 13 11 Phil 4 9 I Th 5 23), der Liebe (II Kor 13 11), der Hoffnung (Rm 15 13), der Geduld und des Trostes (Rm 15 5 II Kor 1 3), sofern er eben Frieden, Liebe, Hoffnung (Rm 15 13, vgl. II Kor 5 4f.), Geduld und Trost (II Kor 1 4 6) wirkt. Gott ist es, der die Versuchung und ihren Ausgang (I Kor 10 13, vgl. 11 19 *οὐκ ἵπέρσεως εἶναι*) schafft, und auf ihn geht auch die Verstockung zurück (II Kor 3 14 Rm 1 21f. 24 26 28 9 17 18 11 7—10 25 Eph 4 18). Die Christen freilich werden nicht verhärtet, sondern durch Gottes Treue bewahrt und im Glauben und guten Wandel bis an's Ende festgemacht (I Th 5 23f. I Kor 1 8 9 10 13 II Kor 1 21 Rm 14 4 16 25 Phil 1 6). Mit der menschlichen Freiheit wird diese Wirkung Gottes im Allgemeinen nicht für unvereinbar gehalten. Das zeigt sich

¹ JACOBY, Neutest. Ethik (Königsberg 1899) p. 246f. (über I u. II Th) u. passim.

schon in der Fülle der apostolischen Mahnungen, die sich an den Willen richten; es zeigt sich ferner in der Beurtheilung der Verstockung, die Rm 1 als Strafe der Verachtung Gottes, Rm 10 als Strafe des jüdischen Ungehorsams erscheint (10 16 21) und in beiden Fällen Gottes Vergebungsbereitschaft nicht aufhebt (Rm 3 25 f. 11 25 ff.). Dass für das Empfinden des Apostels Gottes Alleinwirksamkeit mit der Rücksicht auf die selbständige Entschliessung des Menschen vereinbar, ja beide miteinander gegeben sind, beweist II Kor 8 16 17, wo Titus gleichzeitig als ἀδελφεός und von Gott bestimmt erscheint; ferner Gal 5 17 f., wo der Christ gleichzeitig als vom Geist getrieben und in seinem Entschluss selbständig gedacht ist, vorzüglich aber die berühmte Stelle Phil 2 12 13, wo die ernstliche Arbeit am eigenen Seelenheil mit dem Wirken Gottes an den Seelen geradezu begründet wird¹.

Menschliche Freiheit und Gottes Alleinwirksamkeit schliessen sich nicht aus, aber die Unbedingtheit und Herrschermacht der göttlichen Gnade ist durchaus der vorwiegende Gesichtspunkt in der paulinischen Anschauung. Es gibt keine menschliche Thätigkeit, die nicht, tiefer betrachtet, Gottes Wirkung ist. Dies Resultat wäre freilich zu modifiziren, wenn WENDT Recht hätte mit seiner Behauptung, dass nach paulinischer Anschauung der Mensch im Stande sei, „von sich aus den Glauben zu leisten“ (a. a. O. p. 72). Diese Annahme widerspricht aber offenkundig dem wirklichen Thatbestande. Denn wenn, wie WENDT bemerkt, mehrfach die Bedingung des Glaubens eingeschärft und die Schuld der Glaubensverweigerung betont wird (a. a. O. p. 73), so geschieht ja das Gleiche vielfach mit Bezug auf das sittliche Leben (vgl. o. u. s. p. 40), ohne dass dies der Abhängigkeit von Gottes Gnade entnommen werden könnte. Und wenn WENDT hervorhebt, dass Paulus nirgends den Glauben als bewirkt durch die göttliche Gnade bezeichne (a. a. O. p. 73), so ist das einfach unrichtig. Es geschieht nicht eben oft, dass Paulus den Glauben als Gottes That bezeichnet, aber es geschieht doch. Wenn er Gott nicht genug für die Freude zu danken weiss, die er an den Thessalonichern hat (I Th 3 9), so besteht der Anlass zu dieser Freude in ihrem Glauben und ihrer Liebe (3 6 f.); der Glaube wird also hier als gottgewirkt gedacht, wie denn Paulus auch die diesem Glauben noch anhaftenden Mängel zu beseitigen wünscht (v. 10). Nach I Kor 2 5 beruht der Glaube nicht auf Menschenweisheit (wie Gal 5 8), sondern ἐν δυνάμει θεοῦ, wird also als gottgewirkt gedacht. Rm 15 13 wird um Erfüllung mit aller

¹ JACOBY a. a. O. p. 316 f. mit Bezug auf Phil 2 12 f.: „Das ethische Leben des Christen ist also für Paulus nach allen Beziehungen das Werk Gottes, aber auch nach allen Beziehungen das Werk des Menschen.“

Freude und mit Frieden im Glauben gebeten, dann aber offenbar nicht nur die Begleiterscheinungen des Friedens und der Freude, sondern auch der Glaube von Gott selbst abhängig gedacht; ebenso wird II Th 1 11 die Begabung mit einem Glaubenswerk von Gott erbeten. Rm 12 3 wird das Mass des Glaubens ausdrücklich auf Gottes Vertheilung zurückgeführt, und Phil 1 29 mit dem Leiden für Christus auch der Glaube an ihn als Gottes Gnadengabe bezeichnet¹. Zu diesen direkten Beweisen treten indirekte. Unter dem Glauben, wie ihn der Mensch leisten soll, denkt WENDT weniger eine sittliche als eine intellektuelle Leistung, ein „blosses Aufnehmen des Evangeliums“ (ib.). Nun bezeichnet aber Paulus sein eigenes Glaubenserlebniss so, dass es Gott gefiel, seinen Sohn in ihm zu enthüllen (Gal 1 16); entsprechend redet er davon, dass Gott den Geruch seiner Erkenntniss durch ihn offenbare (II Kor 2 14), und dass er „es in unseren Herzen tagen liess zum strahlenden Aufgang der Erkenntniss von der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christus“ (II Kor 4 6)². Ueberhaupt ist alle Gotteserkenntniss bedingt durch Gottes vorausgehende Erkenntniss (Gal 4 9 I Kor 8 2f. 13 12, vgl. 14 38) und alle religiöse Erkenntniss Gottes Gabe (I Kor 1 5 ff. 2 10 ff. Phil 3 15 Eph 1 8 17 18 etc.). Also fällt auch der Glaube nach seiner mehr intellektuellen Seite nicht aus der Abhängigkeit von Gottes Wirksamkeit heraus, geschweige denn, sofern er „ein vertrauensvolles Verlangen darnach ist, sich von Gott aus reiner Gnade etwas schenken zu lassen“ (WENDT p. 63). Wir erhalten mithin den Gedanken, dass der Heilsstand des Christen in jeder Beziehung als von Gott gewirkt zu denken ist. So allein entspricht es dem paulinischen Bestreben, jeden menschlichen Dünkel Gott gegenüber zu nichte zu machen (Eph 2 9 10), so der unvergleichlichen Erhabenheit und Majestät der göttlichen Gnade, die es nicht dulden kann, neben sich noch andere „unentbehrliche“, ob auch „unbedeutendere“ Faktoren des Heils zu sehen, sondern das beherrschende, ausschliessliche und alleinige Prinzip des Heils sein muss.

10. Eben damit aber hat Paulus die Gottesidee Jesu in ihrer unvergleichlichen Herrlichkeit und Erhabenheit sich unverkürzt angeeignet, und diese Uebereinstimmung bürgt dafür, dass der eigentliche Nerv, die religiöse Art des Heilsgutes in der Predigt des Paulus unversehrt geblieben ist. Aber überhaupt hat sich herausgestellt, dass im Gottesgedanken eine überwältigende Uebereinstimmung des Apostels mit seinem Meister besteht. Allerdings kann nicht in Abrede gestellt werden,

¹ Auch CREMER betont, dass der Glaube Gottes Wirkung sei (Paulinische Rechtfertigungslehre p. 326f.).

² Wie hier, so ist mehrfach stillschweigend WEIZSÄCKER's Uebersetzung verwendet, einige Male auch die von STAGE.

dass die von WENDT am paulinischen Gottesgedanken geübte Kritik (s. p. 23) sich an wichtigen Punkten bestätigt hat. Der in der Erwählungslehre zu Tage tretende Gottesgedanke lässt sich mit den Konsequenzen des Vatergedankens schwerlich ohne Rest ausgleichen (doch s. auch Mt 11 25f. Mk 4 11 12 25). Unvereinbar mit dem Gedanken von der unmittelbaren Wirksamkeit des Vaters ist ferner die Annahme, dass vor Christus Gott nicht unmittelbar, sondern nur durch Engel die Welt regiert habe (p. 30, vgl. EVERLING, Paul. Angelologie u. Dämonologie p. 119f.), insbesondere aber die noch nicht überwundene jüdische Vorstellung, als ob auch Christi Herrschaftsübung die Unmittelbarkeit des göttlichen Waltens beeinträchtigte (I Kor 15 28)¹. Das Gemeinsame in diesen Gedanken liegt in einem Ueberragen der Einzigartigkeit Gottes, seiner Transcendenz und Erhabenheit über die Vateridee. Sind in Jesu Gottesbewusstsein beide Momente zu voller Einheit zusammengeschlossen, so ist dagegen bei Paulus die ihm an-erzogene jüdische Vorstellung von der neuen Erkenntniss, die er ja als grundsätzlich neue sich nirgends vergegenwärtigt hat, nicht völlig zurückgedrängt. Unbeschadet seiner weitgehenden Beeinflussung durch die neue Erkenntniss Gottes bei Jesu lässt sich doch nicht leugnen, dass diese nicht völlig ungebrochen bei ihm fortwirkt, sondern daneben in spekulativen und geschichtsphilosophischen Ausführungen der jüdisch-transcendente Gottesgedanke erhalten bleibt. Bei dem festen inneren Zusammenhang, der zwischen dem Gottesgedanken und der Heilsanschauung besteht, lässt sich desshalb auch in dieser eine gleich grosse Uebereinstimmung erwarten, aber zugleich wird die Frage unumgänglich, ob und inwieweit auch in ihr die Elemente des Alten fortwirken und eine (latente) Ablenkung von der Anschauung Jesu zur Folge haben.

¹ BRUNO BAUER macht, was SIEGFRIED (Philo von Alexandrien p. 403) für sehr beachtenswerth hält, auf das Zusammentreffen der Lehre Philo's von dem späteren Zurücktreten der Vermittelung des Logos mit I Kor 15 28 aufmerksam („Philo, Strauss und Renan und das Urchristenthum“ p. 103f.). Zur Lehre Philo's vgl. auch HEINZE, Lehre vom Logos p. 295f. In der That gilt als das letzte Ziel auch hier das Erfassen Gottes selbst. Das gleiche Motiv wird zur Entstehung der apokalyptischen Vorstellung vom blos provisorischen Charakter der Messias-herrschaft (vgl. z. B. IV Esr 7 29) mitgewirkt haben.

Zweites Kapitel.

Die Heilsvollendung.

Ist nun Gotteserkenntniss der eine Pol des paulinischen Denkens, so ist der andere die Erwartung des Sohnes Gottes zur Errettung vom Gericht (I Th 1 9 f., vgl. ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ Eph 2 12). Mit der Darstellung der christlichen Hoffnung werden wir also bei Beschreibung der Heilsanschauung den Anfang zu machen haben. Dies Verfahren entspricht der Grundstimmung des Apostels (p. 21 f.); es bietet zugleich den erheblichen Vorthail, dass hier wie beim Gottesgedanken sich ohne Mühe eine der Verkündigung des Paulus mit dem Evangelium Jesu gemeinsame Grundlage¹ von weitem Umfange herausstellen lässt, so dass die eigenthümliche Fortbildung der Anschauung leicht erfasst und in ihrer Bedeutung überblickt werden kann².

1. Wollen wir das messianische Hoffnungsgut, wie es vor des Apostels Seele stand, genau feststellen, so können wir an dem eschatologisch-apokalyptischen Rahmen, wenngleich er für den Zweck unserer Untersuchung wenig in Betracht kommt, nicht ganz vorübergehen. Denn es liesse sich aus diesem Rahmen nur gewaltsam herausreissen, auch zeigt sich gerade hier am deutlichsten die zeitgeschichtliche Bedingtheit der ganzen Anschauung, ohne deren Beachtung sich ein scharf umrissenes Bild nicht herstellen lässt. Wie Jesus, so steht auch Paulus unter der Gewalt des Gedankens, dass das Ende aller Dinge nahe sei. In dem ersten Sendschreiben, das uns von ihm erhalten ist, spricht er noch die Zuversicht aus, mit den Uebrigen die Parusie des Herrn zu erleben (I Th 4 15, vgl. I Kor 15 51), und wenn auch unter den Todesgefahren, denen er stetig in's Auge schauen musste (I Kor 15 31 f. II Kor 1 9 Rm 8 36), diese Hoffnung in's Wanken geräth (II Kor 5 1 ff. Phil 1 20 ff. 2 17), so ändert diese Unsicherheit über sein persönliches Geschick nichts an der Gewissheit, dass das Ende nahe sei. „Die Nacht“, so ruft er aus, „ist vorgerückt, der Tag aber nahe.“ Zur Zeit des Morgengrauens also, das dem grossen Tage des Herrn vorangeht, meint er zu leben, und es ist charakteristisch, wie er diese Hoffnung begründet: „Jetzt ist unsere Errettung näher als damals, wo wir gläubig wurden“ (Rm 13 11 f.). Wenn die seit dem Glaubensanfang verflossene Zeit für die Abkürzung des Termins der Parusie so bedeu-

¹ Vgl. dazu das Verzeichniss der Parallelen auf p. 15 f.

² Zum ganzen Kapitel ist zu vergleichen KABISCH, Die Eschatologie des Paulus 1893, eine Schrift, die den kräftigsten Impuls zu richtiger Würdigung der eschatologischen Seite am Paulinismus gegeben hat.

tend in Anschlag zu bringen ist, dann kann das Ende nicht in unabsehbarer Ferne, es muss in nächster Nähe sein (vgl. noch I Kor 7 29 31 Phil 4 5). Daher gehört die Erwartung der Parusie zu den vornehmsten Merkmalen des Christenstandes (Gal 5 5 I Kor 1 7 Rm 8 23 25 Phil 3 20), und so intensiv beschäftigt sie die Gemüther, dass der Apostel in der ganzen Schöpfung sehnliches und gespanntes Harren zu schauen und ihr Stöhnen zu hören vermeint (Rm 8 19 22).

In dieser gespannten Erwartung des nahen Weltendes liegt nun unmittelbar bei ihm wie schon bei Jesu eine Berührung mit der jüdischen Apokalyptik vor. Aus dem Bewusstsein, die letzten Ziele Gottes zu kennen und unmittelbar vor ihrer Verwirklichung zu stehen, ergab sich der Grundgedanke der apokalyptischen Prophetie, dass der Abschluss der Weltentwicklung zwar durch ein rein übernatürliches Eingreifen Gottes herbeigeführt, aber der Zeitpunkt dieser Katastrophe durch die Weltentwicklung selbst bedingt wird. In diesem Grundgedanken stimmt Paulus mit der Apokalyptik überein. Die Gegenwart erscheint ihm als die weltgeschichtliche Epoche, welche die gesamte Menschheitsentwicklung abschliesst. Als die Fülle der Zeiten gekommen war, sandte Gott seinen Sohn (Gal 4 4). Demgemäss treffen auf die in der Gegenwart lebende Generation die Ziele der bisher abgelaufenen Zeiten (τὰ τέλη τῶν αἰώνων) insofern ein, als jede in ihrer Weise diesen Zeitpunkt der Reife vorzubereiten gedient hat, welcher den Abschluss der ganzen bisherigen Weltentwicklung bildet (I Kor 10 11)¹. Das in der Gegenwart verwirklichte Ziel war längst von Gott beschlossen, beruhte auf einem Rathschluss seiner Weisheit, der von Ewigkeit her von ihm gefasst und verborgen gehalten war, ist aber nun von Gott offenbart und von seinen Haushaltern verkündet (I Kor 2 7 4 1 Rm 16 25 f. Eph 3 5).

Dieser gemeinsame Grundgedanke bürgt dafür, dass Paulus sich auch im Einzelnen die feststehenden, sozusagen dogmatischen Typen und Bilder der apokalyptischen Prophetie angeeignet haben wird. Aber freilich muss betont werden, dass er in Konsequenz des christlichen Heilsgedankens den gemeinsamen Grundgedanken in ganz verschiedener Weise durchgeführt hat, so dass auch die einzelnen Typen bei ihm einen anderen Sinn erhalten. Auf zwei Momente ist hier vornehmlich aufmerksam zu machen. Die Apokalyptik ist von ihrer Geburtsstunde an durchaus politisch orientirt. In einer Reihe gigantischer, immer gewaltiger sich aufthürmender Weltreiche wird der Widerspruch gegen des Höchsten Gewalt veranschaulicht. Davon zeigt sich bei Paulus keine Spur; seine ganze Anschauung ist wie die Jesu durchaus unpolitisch; sein Gegensatz gegen das Heidenthum ist, wie Rm 1 zeigt, rein religiöser Art, ja seine Schätzung der heidnischen Obrigkeit (Rm 13 1 ff.) geht über die von Jesu eingehaltene Linie in bezeichnender Weise hinaus. Daran muss der Versuch, zwischen I Kor 15 23 und 24 die Existenz eines irdisch-politischen Reiches (nach Apk 20 4 ff.) einzuschalten, scheitern. Selbst wenn das εἶτα, was nicht der Fall ist, die Annahme eines langen Zwischenraumes erforderte, könnte die Vorstellung nicht die spezifisch jüdische eines Christusreiches neben heidnischen Reichen sein. Aber die Annahme einer Pause zwischen Auf-erweckung der Christen und Weltende ist in sich unhaltbar. Denn als Christi letzte

¹ Die Zweckbeziehung muss in τέλη liegen (gegen SCHMIEDEL), da sonst die begründende Kraft des Relativsatzes aufhörte.

Herrscherhandlung wird der siegreiche Feldzug gegen den Tod gedacht (15 25f., daher auch das Bild von den *τάγματα*)¹. Dem entspricht aber der kriegerische Klang (vgl. 14 8) der Posaune bei der Auferweckung (15 52), und unmöglich kann, wenn das Wort: Der Tod ward verschlungen in den Sieg (15 54ff.), erfüllt ist, der volle und letzte Sieg noch ausstehen². Also bleibt zwischen der Auferstehung der Christen und dem Eintritt des Endes und damit der Gottesherrschaft kein Zeitraum für eine irdische Herrschaft Christi verfügbar. Wenn sonst Sünde und Tod im Besitz der Königsherrschaft über die Erde gedacht werden (Rm 5 14 17 21 6 12), so wird ja auch die ihnen entgegengesetzte Königsherrschaft Christi (I Kor 15 25f.) nicht politisch, sondern als Herrschaft der Gnade und des Lebens gefasst werden müssen (Rm 5 17 21, vgl. I Kor 4 8).

Nicht minder charakteristisch für die Stellung des Apostels zur Apokalyptik ist der zweite Punkt. Die jüdische Prophetie arbeitet mit dem Vergeltungsgedanken. Wie mit der Endvollendung das Gericht kommt, so muss die Welt zum Gericht reif geworden sein und das Mass ihrer Schuld voll gemacht haben. In einer Reihe von göttlichen Gerichtserweisungen, menschlicher Frevelthat und Unbussfertigkeit vollzieht sich die Entwicklung, bis der Kulminationspunkt menschlicher Bosheit und göttlichen Zornes, und damit das Ende erreicht ist. Paulus kennt diese Gedanken und verwerthet sie, aber in ganz anderer Weise. Auch sein Evangelium kündigt den Gerichtszorn Gottes über die Heidenwelt an, die in ihrer Gottlosigkeit das äusserste Mass erreicht hat (Rm 1 18–32). Ebenso zeigt er, wie Israels berechtigter Stolz, das Gesetz, es nicht nur den Heiden gleich und unter die Sünde stellt (Rm 3 9–20), sondern es zur grössten Sünde, zum Ungehorsam gegen Gott und Christus geführt hat (Rm 9 30ff.). Ueberhaupt ist das Gesetz dazu gegeben, um die sündige Entwicklung auf ihren Gipfel zu bringen (Gal 3 19 22 I Kor 15 56 Rm 5 20 7 13). So herrschen also Sünde und Tod in der Welt als Könige (s. o.), und ihre Macht ist bis zum höchsten Punkt gelangt. Aber — und hier liegt der Grundunterschied — die Steigerung der Sünde betrachtet Paulus als Vorbereitung nicht des Gerichts, sondern des Gnadenwaltens Gottes in Christus. Wenn schon Israels Fall Reichthum der Welt und sein Verlust Reichthum der Völker bedeutet, wieviel mehr seine Fülle (Rm 11 12)! Wenn seine Verwerfung Versöhnung der Welt bedeutet, was anders kann seine Annahme im Gefolge haben, als Auferstehung und Leben (Rm 11 15)? Das Vorzeichen der Parusie also, das Paulus aufstellt, ist nicht Steigerung der Sünde, sondern siegreiches Vordringen der Gnadenherrschaft

¹ Der Begriff des *τάγμα* (15 23) ist nicht eingeführt, weil noch an ein drittes *τάγμα* gedacht wurde — das wäre für den Kontext durchaus gleichgültig — sondern nur, um die Analogie der Belebung in Christus, die für Alle gleichzeitig erfolgt, mit dem Sterben in Adam zu beschränken und die Abweichung, so zu sagen, aus strategischen Gründen zu rechtfertigen.

² Man wendet wohl ein, dass partielle Todtenauferstehung noch kein voller Sieg über den Tod sei. Mit Unrecht. Denn bezwungen und vernichtet werden kann der Tod natürlich nur insofern, als er der Herrschaft Christi widerspricht, nicht aber, soweit er selbst durch Christi letztes Gericht (vgl. II Kor 5 10 etc.) sanktionirt und bestätigt wird. — Was immer wieder an dieser Deutung irre werden lässt, ist etwas Anderes, jene Stimmungsbilder, deren konsequente Festhaltung zur Theorie der Allbeseligung führen müsste (s. No. 9). Hier liegt ein fühlbarer Hiatus vor. Aber das genügt nicht, um die sachgemässe Deutung von I Kor 15 24ff. umzustossen. Zur Theorie haben sich eben jene Stimmungen noch nicht verdichtet.

unbestreitbar (vgl. p. 16), dass die Darstellung des Paulus in direktem Anschluss an Mc 12 24f. verläuft¹. An Stelle der Analogie der Engel ist nur die allgemeinere der ἐπουράνια überhaupt gesetzt und durch die dem Apostel geläufige Anschauung vom πνεῦμα erläutert. Aber ist die paulinische Grundanschauung im direkten Anschluss an die Anschauung Jesu gewonnen, so wird doch diese insofern weit überboten, als der Gegensatz zwischen Irdischem und Himmlischem, zwischen Geist und Fleisch als prinzipieller dogmatischer Kanon gehandhabt wird. Jesus hat seine Vorstellungen vom ewigen Leben nicht an metaphysischen Prinzipien über das Wesen des Geistes orientiert, sondern die im Allgemeinen vollzogene naive Uebertragung des natürlichen Lebensinhaltes nur durch die erhabene Vorstellung von Gott und von der Gerechtigkeit begrenzt (I p. 36); für Paulus dagegen hat sich daraus bereits der dogmatische Grundsatz oder, sagen wir lieber, die allgemeine Anschauung eines himmlischen, d. h. pneumatischen Lebens herausgebildet; darin zeigt sich unverkennbar der Einfluss der ihm gewordenen Erscheinung des Auferstandenen als einer lichtumflossenen Himmelsgestalt (vgl. I Kor 15 48f.). Wir werden sehen, durch welche Schranken auch die paulinische Vorstellung noch von der bei den Modernen geläufigen getrennt ist, aber ohne Zweifel ist bei ihm der Prozess, die transcendente Art dieses Lebens hervorzuheben, erheblich weitergeführt worden. Das zeigt mit vollster Deutlichkeit der über Jesu Anschauung hinausgehende Satz: „Die Speisen für den Bauch, und der Bauch für die Speisen; Gott aber wird beide zu nichte machen“ (I Kor 6 13). Ganz konsequent wird hier dem Allgemeinbegriff der ἀφθαρσία eine von Jesu noch nicht gezogene (I p. 32) Folgerung entnommen, dass nämlich nicht nur die Fortpflanzung (Mc 12 25), sondern auch die Ernährung im ewigen Leben unnötig wird, also in Fortfall kommen muss.

Man wird gegen diese Konsequenz schwerlich etwas einwenden können, aber eine üble Folge hat sie doch. Die Vorstellung von dem ewigen Leben wird zwar geistiger, aber sie wird auch erheblich abstrakter. Für Jesus konnte innerhalb der durch seine Gottesanschauung gezogenen Schranke das Sinnliche zum nicht unmittelbar als solches

¹ Die gleiche Anschauung findet sich auch in der Apokalyptik vertreten. Die Seligen werden den Engeln gleichen (Apc Bar 51 5 10), sie werden Engel werden (Hen 51 4), werden ihre Genossen sein (Hen 104 6) und gleiche Freude, wie sie, haben (104 4). Ja die Herrlichkeit wird bei den Gerechten grösser sein als bei den Engeln (Apc Bar 51 12, vgl. Vita Adami 13—15). Es ist also eine schon vorhandene Anschauung, auf die sich Jesus stellt, und die, durch ihn legitimiert, von Paulus geltend gemacht wird.

empfundenes Symbol des Uebersinnlichen werden. Er stellt die Seligkeit als ein Trinken vom Gewächs des Weinstocks, als ein Gastmahl, als Sitzen in Abraham's Schoosse dar. Wieviel abstrakter ist doch die paulinische Vorstellung! Neben dem allgemeinen Begriff des Lebens verwendet er die schon genannten der ἀφθαρσία oder ἀθανασία (I Kor 15 42 50 52—54 Rm 2 7 Eph 6 24, vgl. den στέφανος ἄφθαρτος I Kor 9 25), der δόξα¹ und der δύναμις (I Kor 15 43, vgl. II Kor 13 4). Der abstrakte Begriff der Kraft, die zum Wesen des πνεύμα (I Th 1 5 Gal 3 5 I Kor 2 4 Rm 15 13 19), wie Gottes selbst (s. o. p. 33f.) gehört, gewinnt erst als Gegensatz der mannigfach sich äussernden menschlichen Schwäche konkrete Anschaulichkeit und Bedeutung. Gipfelt die Schwäche im Tode, so die Kraft in der Unvergänglichkeit. Beide bezeichnen also wesentlich dasselbe. Dazu fügt der Begriff der δόξα nichts sachlich Neues, sofern er eben nur die Erscheinungsform der Kraft ist (s. p. 34f.), aber doch eine neue Anschauung, die sogar nach Analogie der Gestirne und ihres Glanzes² sinnlich vorstellbar ist. Wir gewinnen also vom Leben die Vorstellung eines machtvollen, unauflöslichen, im Licht erglänzenden Daseins. Das ist zwar eine sehr erhabene und auch noch immer sinnlich konkrete und greifbare Anschauung; aber so schlicht und einfach, so naiv, wie Jesu Vorstellung vom ewigen Leben, ist sie nicht mehr.

Nach einer anderen Seite hin zeigt sich freilich in um so hellerem Lichte der Werth, den die prinzipielle Auffassung des ewigen Lebens als eines himmlisch-pneumatischen hat, in der sog. Lehre vom Zwischenzustande. Auch hierbei handelt es sich nicht um etwas schlechthin Neues. Das gilt selbst, wenn man von der hellenistischen Auffassung, wie sie in Sap., IV Makk u. s. w. vertreten ist (vgl. u. No. 5), noch ganz absieht. Denn analoge Anschauungen tauchen auch sonst auf. Das Buch Henoch, das im Ganzen noch eine ältere Anschauung vertritt (Kap. 22), kennt doch für ausgezeichnete Fromme eine Erhöhung zum Menschensohn und zum Herrn der Geister; dort wohnen seit undenklicher Zeit die Erzväter und die Gerechten (70 1 4, vgl. 89 52). Noch näher steht der paulinischen Anschauung IV Esr 7 75—101. Nicht

¹ I Th 2 12 II Th 2 14 I Kor 2 7 15 40f. 43 II Kor 3 7—11 18 4 17 Rm 2 7 10 5 2 8 18 21 30 9 23 Phil 3 21 4 19 Kol 1 27 3 4 Eph 1 18.

² Vgl. Dan 12 3 φανοῦσιν ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ . . . ὡσεὶ τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ, vgl. noch IV Esr 7 97 125. Die Vorstellung vom Sternenglanz hängt mit der von der Engelgleichheit auf's Engste zusammen. Beides zeigt sich verbunden Hen 51 5 104 2 Apc Bar 51 3 10. Analog ist noch die Vorstellung vom Leben im Licht (z. B. Ps Sal 3 12 Apc Bar. 48 50) oder in Herrlichkeit und Glanz (oft z. B. Apc Bar 48 49 51 2ff.).

Flammen versengt, errettet. Schliesslich ist I Kor 6 23, vgl. 11 32, zwar die Vorstellung eines Gerichts über die Welt festgehalten; die Gläubigen aber erscheinen dabei nicht als Objekte, sondern als Subjekte des Gerichts. Das alles beweist natürlich nichts für eine sittlich indifferente Heilsauffassung, aber soviel lässt sich daraus folgern, dass der Gesichtspunkt des Gerichts und der Gerechtigkeit nicht der zuhöchst entscheidende bei der Auffassung des vollendeten Heils ist.

Durchschlagender noch ist eine andere Beobachtung. In dem eschatologischen Gedankenkreise — und nicht nur hier — ist nicht der sittliche Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, sondern der religiöse des Lebens übergeordnet. Das gilt selbst für den Römerbrief, der wie kein anderer den Gesichtspunkt der Gerechtigkeit hervorhebt. Denn in der Parallele zwischen Adam und Christus (Rm 5 12 ff.), welche die ganze Gedankenentwicklung des ersten Theils zum Abschluss bringt und das Facit zieht, treten Tod und Leben als die beiden letzten und abschliessenden Gegensätze hervor. Wenn durch des Einen Fehltritt der Tod zur Herrschaft gelangte durch den Einen, wie viel mehr werden die, welche die überschwengliche Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den Einen, Jesus Christus (5 17, vgl. 5 18 δικαίωμα ζωῆς; 5 21 ἡ χάρις βασιλεύσῃ εἰς ζωὴν αἰώνιον, auch schon 2 7 5 10 σωτηρόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ und I Kor 15 26). Ebenso wirkt in der folgenden Erörterung, die zeigen will, wie unter der neuen Epoche der Gnadenherrschaft der göttliche Wille wirkliche Erfüllung findet, der Gesichtspunkt des Lebens so stark mit, dass er immer wieder die zunächst beabsichtigte Gedankenreihe unterbricht und schliesslich ganz ablöst (6 8 f. 12 f. 21—23 7 5 10 13 24 8 2 6 10 11 13 17 ff.). Selbst in der spröden Erörterung Rm 9—11 taucht als Resultat der Wege Gottes „Leben aus den Todten“ (11 15) auf, und der Gedankengang selbst ist mit verwandten Begriffen durchsetzt (Rm 9 23 δόξα; 10 5—13 σωτηρία etc.). Ebenso wird II Kor 3 6 ff. der Gesetzesdienst dem Dienst am Evangelium wie der Tod dem Leben gegenübergestellt oder der verwandte Begriff der δόξα zur Beleuchtung des Unterschiedes verwendet. Der Begriff des Lebens ist hier überall prägnant zu fassen; es bedeutet ein Leben, das kein Ende hat, wie es Gal 6 8 Rm 2 7 5 21 6 22 23 auch ausdrücklich als ewiges bezeichnet wird. Als ewiges ist aber dies Leben das höchste Gut, Theilnahme an dem Gott wesentlichen Gute (vgl. p. 35).

Noch deutlicher zeigt sich der Begriff des Lebens dem der Gerechtigkeit übergeordnet und als der eigentliche Centralbegriff in dem Gedanken der Errettung, wo beide zusammentreffen. Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, dass Paulus, zumal im Römerbrief, sehr

energisch die ethische Bedingtheit der Errettung hervorgehoben und deshalb die Beschaffung der Gerechtigkeit als ihre wesentliche Vorbedingung hingestellt hat (Rm 1 16f. 10 1ff. 10 11 26f. LXX). Auch wenn er sie als Errettung vom Zorne denkt (Rm 5 9, I Th 5 9), ist sie ethisch bedingt, da der Zorn als Aeusserung des gerechten Gerichtes Gottes gedacht ist (Rm 2 5f. vgl. 3 5 4 15 13 4 Kol 3 6). Eine gleiche ethische Wendung erfährt auch der analoge Begriff der ἀπολύτρωσις (Rm 3 24 Kol 1 14 = Eph 1 7; vgl. auch das ἐξαίρεισθαι Gal 1 4 und ῥύεσθαι Kol 1 13 I Th 1 10). Aber was allen diesen Begriffen ihren eigentlichen Inhalt gibt, ist doch nicht die Befreiung von der Sünde und die Errettung aus dem Gericht, sondern die Errettung vom Tode (II Kor 7 10, vgl. 2 15f.) und vom Verderben (I Kor 1 18 II Kor 2 15f. Phil 1 28 II Th 2 10, vgl. I Kor 5 5). Demnach ist σωτηρία und analog ἀπολύτρωσις (Rm 8 23 I Kor 1 30 Eph 1 14 4 30, vgl. Lk 21 28) nur ein negativer Ausdruck der Begabung mit dem Leben (vgl. I Th 5 9f. II Kor 2 15f. Rm 5 10 Eph 2 5; beachte auch wie Rm 11 12 σωτηρία durch πλοῦτος, II Th 2 13f. durch δόξα wiederaufgenommen, II Kor 1 6 mit παράκλησις verbunden wird).

3. Daraus erhellt von Neuem, dass die centrale Anschauung, unter der Paulus das vollendete Heil darstellt, die der Begabung mit ewigem Leben ist. Diese aber vollzieht sich durch die Auferweckung der Todten und die Ueberkleidung der Lebenden¹. An der Schilderung dieser Vorgänge hat man abzunehmen, in welcher Weise Paulus das ewige, selige Leben sich gedacht hat. Er erwartet nämlich keineswegs eine blosse Wiederherstellung der irdischen Leiblichkeit durch die Auferstehung, sondern, wie besonders I Kor 15 42ff. ausführt, tritt an Stelle der Vergänglichkeit, Unehre und Schwachheit des fleischlichen Leibes die Unvergänglichkeit, lichte Herrlichkeit und Kraftfülle des neuen Leibes. Alles aber fasst sich v. 44—49 in einen Grund Gegensatz zusammen; die von Adam herstammende Leiblichkeit ist irdisch nach ihrer allgemeinen, psychisch nach ihrer besonderen Art; die von dem zweiten, himmlischen Menschen stammende ist himmlischer, genauer gesagt, pneumatischer Art. Es ist aber lehrreich, das Verhältniss dieser Anschauung zu der Jesu in's Auge zu fassen. Es scheint mir

¹ Zu dieser zunächst sehr eigen anmuthenden Vorstellung vgl. die lehrreichen Parallelen bei TEICHMANN p. 54—57. Bei Apc Bar 49—51 bildet der Gedanke der Verwandlung die nothwendige Ergänzung zu der ganz neutral gedachten Auferstehung und wird wie diese an sich neutral, bei Gottlosen wie Gerechten stattfindend, aber in entgegengesetzter Richtung vorgestellt. Dagegen bildet in Hen 108 11 IV Makk 9 22, wie deutlich Test. XII Patr. IV 25 beweist, der Gedanke, wie bei Paulus, eine Parallele zur Auferstehung, und diese Form ist doch wohl die ursprünglichere.

mit so grossem Nachdruck das letzte Gericht betont. Denn da dies eine Prüfung und eventuelle Anerkennung der persönlichen Lebensleistung bedeutet, so tritt hier ebenfalls die den Einzelnen angehende Seite der Heilsvollendung in den Vordergrund. Die Tendenz zur Individualisirung des Heiles, die schon bei Jesus bemerklich war (I p. 196), ist also in der Anschauung des Apostels noch schärfer und merklicher geworden.

Wird das Gewirre der apokalyptischen Phantasien nach ihrem religiösen Werth, nach ihrer Beziehung zum individuellen Heilsinteresse gesichtet, so kommt dafür noch ein weiterer Gesichtspunkt in Betracht. In der apokalyptischen Literatur macht sich die aus der Natur der Phantasie entspringende Tendenz bemerkbar, möglichst wechselvolle und vielfarbige Scenen nach einander sich abspielen zu lassen. Die religiöse Tendenz dagegen ist unmittelbar auf Vereinfachung und Konzentration gerichtet. Das zeigt sich bei Paulus nicht nur in der Heraushebung jener beiden Vorgänge, sondern zugleich darin, dass er in jedem von ihnen das ganze Heil zur Darstellung bringt. Auferstehung und Gericht ergänzen freilich einander insofern, als es verschiedene Gesichtspunkte sind, unter denen das Heil dargestellt wird, der Gesichtspunkt der ethischen Beschaffenheit des Heiles und der des vollen, ungehemmten Lebens, aber in beiden Fällen ist es das ganze und volle Heil, das bald unter dieser, bald unter jener Anschauung dargestellt wird. Das zeigt sich darin, dass niemals beide Gedanken neben einander zur Geltung kommen, und dass die Beschreibungen, die von der Auferstehung und dem Gericht gemacht werden, einander ausschliessen. Zweifellos wird Rm 14 10—12 II Kor 5 10 eine besondere Gerichtsverhandlung vorgestellt, die vor dem Richterstuhl Gottes (Rm) oder seines Christus (II Kor) stattfindet, und zu der alle Menschen (Rm) resp. die Gläubigen (II Kor) erscheinen müssen. Dabei wird der Herr das in Dunkelheit Verborgene an's Licht ziehen und die Rathschläge der Herzen offenbaren (I Kor 4 5), und Jedem wird ewiges Leben oder Verderben zu Theil werden (Rm 2 7 8). Dies Gerichtsbild setzt in seiner Konsequenz eine vorgängige Auferstehung aller Todten voraus. Aber eine solche hat Paulus nirgends gelehrt¹, und sie ist auch mit seiner Auffassung der Auf-

¹ Auch die jüdischen Quellen zeigen an diesem Punkte Unsicherheit. Nach der Darstellung der pharisäischen Lehre bei Josephus haben nur die Guten eine *βασάνη τοῦ ἀναβιβῶν* und werden andere Körper erhalten, während die Bösen im Hades gezüchtigt werden (vgl. DILLMANN, Alttest. Theol. p. 410f.). Dies Zeugniß wird bestätigt durch II Makk 7 9 11 23 12 43—45 (auch 7 14 spricht nicht dagegen) Ps Sal 3 12, die nur eine Auferstehung zum Leben kennen. Auch Hen 61 5 redet nur von der Auferstehung der Erwählten, dagegen findet 51 1 2 allgemeine Heraus-

erstehung unvereinbar. Denn diese ist ihm Begabung mit dem ewigen Leben. Von hier aus ergibt sich, dass die Modalität des Gerichts über die ungläubigen Todten überhaupt nach Art einer Gerichtsverhandlung nicht mehr vorstellbar ist. Andererseits kann ein Gericht über die Gläubigen nur Sinn haben, so lange sie noch nicht auferstanden oder verwandelt sind; das Gericht muss also von hier aus der Auferstehung vorangehend gedacht werden. Dazu kommt, dass hierfür in der Schilderung der Auferstehung nirgends Platz bleibt. Denn die Posaune, welche Christi Herabkunft vom Himmel ankündigt, ist zugleich das Signal zur Todtenauferstehung und Verwandlung (I Kor 15 52 I Th 4 16). Sind aber ersichtlich beide Bilder mit einander unvereinbar, so folgt unmittelbar, dass der Apostel unter jedem von beiden den ganzen Prozess der Heilsvollendung dargestellt hat.

Von Bedeutung für das Verständniss der ganzen Heilsanschauung des Apostels ist es nun, festzustellen, welches von den beiden Bildern resp. welcher von den beiden dadurch repräsentirten Gesichtspunkten der übergeordnete ist, der Gedanke der Auferstehung, d. h. der Begabung mit ewigem Leben, oder der Gedanke des Gerichts, d. h. der Beilegung der Gerechtigkeit. Dass beide Momente bei der Heilsvollendung von entscheidender und unersetzlicher Bedeutung sind, kann keinem Zweifel unterliegen; es fragt sich nur, ob der sittliche, oder der religiöse Gesichtspunkt schliesslich den Ausschlag gibt. Wird die Frage einmal gestellt, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Schon das ist charakteristisch, dass bei Darstellung der Endvollendung nie der Gedanke des Lebens resp. der Auferstehung fehlt, während der Gesichtspunkt des Gerichts gelegentlich fehlen kann. So scheint die Errettung vom Zorn Gottes (I Th 1 10) sich 4 17 dadurch zu vollziehen, dass die Gläubigen in Wolken dem Bereich der Erde entführt werden, während über die Uebrigen plötzliches Verderben hereinbricht (5 3). Eine ähnliche Vorstellung enthält I Kor 3 13—15. Denn während der Tag des Herrn sich unter Feuer enthüllt und alles Vergängliche verzehrt wird, werden die Gläubigen, wenn auch *ὡς διὰ πυρός*, also gleichsam von den

gabe der Todten statt, unter denen dann die Gerechten auserwählt werden. Aber die allgemeine Todtenauferstehung wird 22 13 dahin beschränkt, dass die schon genügend bestraften Gottlosen nicht auferweckt werden (vgl. 90 18), während die Abtrünnigen von Israel in die Gehenna geworfen werden (90 26, vgl. 27 2 3). Dagegen lehrt Apc Bar 50 (42 7?) Test. XII Patr. 12 10 deutlich allgemeine Todtenauferstehung, und infolgedessen wird IV Esr 7 28—32, vgl. Apc Mos 13, der Vorgang der Auferstehung verdoppelt. Ersichtlich ist letzteres die späteste und sekundärste Vorstellung, die man daher bei Paulus nicht ohne Weiteres voraussetzen darf. Uebrigens gilt noch in der talmudischen Periode des Judenthums die Auferstehung allgemein als Vorrecht der Frommen (vgl. WEBER a. a. O. p. 372f.).

Christi, erfolgreiche Predigt des Evangeliums unter den Heiden, deren *πλήρωμα* gewonnen wird und alsdann Bekehrung Israels (Rm 11 25 ff.).

Das sind höchst charakteristische Veränderungen des apokalyptischen Grundgedankens. Hiernach bemessen, wird es schwer sein, die paulinische Abfassung von II Th 2 3 ff. festzuhalten. Allerdings nöthigt nichts, die Schilderung des Antichrists auf das politische Gebiet zu beziehen, sondern die Beschreibung ist sowohl mit Bezug auf sein Auftreten, wie auf seine Vernichtung rein religiös gehalten. Dass dem römischen Imperium eine retardirende Wirkung zugeschrieben zu sein scheint, würde zur Auffassung des Paulus von der Obrigkeit sogar recht gut passen. Dagegen ist der hier hervortretende Gedanke, dass der Parusie der höchst gesteigerte Abfall vorangehen müsse (2 a), mit der paulinischen Anschauung, wie sie Rm 11 ausgesprochen ist, kaum ohne Widerspruch zu vereinigen. Damit ist allerdings nicht ausgemacht, dass nicht Paulus dennoch Beides, zumal zu verschiedener Zeit und bei verschiedenem Anlass, zu schreiben vermocht hat. Denn es liegt in der Natur der Sache, dass alle diese Zukunftsgemälde nur in unsicheren Umrissen gezeichnet sind und einseitig einige Züge der künftigen Entwicklung vorwegnehmen, also auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind. Sicher ist jedenfalls, dass Paulus den apokalyptischen Gedanken von einer Steigerung der Trübsal vor dem Ende, den Jesus mit Bezug auf Jerusalems Zerstörung ausgesprochen haben wird, ganz allgemein gewendet hat (I Kor 7 26–31). Soll diese nicht nur in den allgemeinen Weltverhältnissen begründet sein, sondern vorzüglich die Gläubigen treffen, und darauf dürfte sich die übermenschliche Versuchung I Kor 10 11–13 beziehen, so muss an heftige Verfolgung gedacht sein, wie sie schon in der Gegenwart anhebt (I Th 3 3 ff., vgl. II Kor 1 4–6 Kol 1 24); dann aber muss der erfolgreichen Wirkung der Predigt eine sich steigernde Gegenwirkung zur Seite gehend gedacht werden. Ferner steht I Th 2 15 16 entschieden II Th 2 3 ff. ebenso nahe, wie im Gegensatz zu Rm 11. Schliesslich muss man beachten, dass die apokalyptischen Typen sozusagen dogmatischen Charakter hatten, dagegen im Einzelnen der Veränderung und namentlich der Umdeutung fähig waren. Dass Paulus die farbenreichen apokalyptischen Schilderungen der Endzeit nicht nur kannte, sondern auch gläubig hinnahm, macht I Kor 15 24–26 mit der genauen Angabe der Reihenfolge der einzelnen Vorgänge, durch die Christus *πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δυνάμιν* beseitigen werde, sehr wahrscheinlich, wie auch Eph 1 10 von einer *οἰκονομία* der Zeitenfülle redet, also ihren sozusagen programmatischen Verlauf voraussetzt und kennt. Das Einzige, was sich deshalb meines Erachtens mit Sicherheit feststellen lässt, ist dies, dass Paulus die apokalyptischen Ideen seiner Zeit kennt und im Allgemeinen sich eignet, dass er aber auch mit grosser Freiheit dieselben in den Dienst des Evangeliums zu stellen und dem christlichen Heilsgedanken gemäss umzubilden weiss.

Gehen wir von den Vorzeichen des Endes zu diesem selbst über, so knüpfen sich alle Katastrophen an die Wiederkunft Christi. Dieser unserer dogmatischen Terminologie entstammende Ausdruck ist allerdings ungenau. Denn nie setzt Paulus die Ankunft Christi zum Gericht mit seiner Erscheinung im Fleisch in Parallele. Vielmehr wird die Wiederkunft bald als *παρουσία*, d. h. Ankunft, Anwesenheit des jetzt im Himmel Befindlichen unter uns (I Th 2 19 3 13 4 15 5 23 I Kor 15 23, vgl. II Th 2 1 a) und entsprechend als *ἐλθεῖν* (I Kor 4 5 11 26, vgl. II Th 1 10), bald als *ἀποκάλυψις* (I Kor 1 7 II Th 1 7, vgl. noch I Kor 3 13 und Rm 2 5 8 18 f.), d. h. Enthüllung des jetzt verborgenen Christus beschrieben; die damit inaugurierte Zeit wird als Tag unseres Herrn Jesu Christi (I Th 5 2 I Kor 1 8 5 5 II Kor 1 14), oder schlechtweg als „der Tag“ bezeichnet (I Kor 3 13, vgl. Rm 13 12 I Th 5 4), der eben

von jedem menschlichen Tage spezifisch unterschieden ist (vgl. I Kor 4 8). Ein wirkliches Bild der Ankunft Christi wird nur I Th 4 16 17 auf Grund eines Herrnwortes ausgeführt. Er selbst, der Herr, wird auf ein Befehlswort Gottes, unter Ruf eines Erzengels und der Posaune Gottes mit allen seinen Heiligen (d. h. doch wohl den Engeln) herabkommen (vgl. I Th 3 13 II Th 1 10 vgl. v. 8), und die Todten in Christo werden zuerst auferstehen, dann werden wir, die Ueberlebenden, zugleich mit ihnen in den Wolken entrückt werden zur Zusammenkunft mit dem Herrn in die Luft, und so werden wir alle Zeit mit dem Herrn sein. Dazu kommt, wenn paulinisch, noch die Schilderung II Th 1 8, dass der Herr Jesus den Sohn des Verderbens mit dem Hauche seines Mundes tödten und durch die Erscheinung seiner Parusie zu Nichte machen wird (II Th 2 8). Die letzte Trompete lässt auch I Kor 15 52 noch erschallen und fügt hinzu, dass den Ueberlebenden eine Umwandlung zu Theil wird, die im Nu, in einem Augenblick, sich vollzieht. Eine nähere Schilderung des Herganges erhalten wir weder hier, noch 15 23ff. Erschöpft sind aber mit jener Schilderung die erwarteten Ereignisse noch nicht. Denn I Kor 3 13 setzt voraus, dass der Tag ἐν πυρὶ enthüllt wird. Rm 8 20–22 dehnt die Befreiung von der Todesherrschaft auf die ganze irdische Schöpfung aus. Vor Allem fehlt es an einer Schilderung des Gerichts, das ja nicht nur die Christen (z. B. II Kor 5 10), sondern auch die ganze Welt und selbst die Engel treffen soll (I Kor 6 2 3 und vgl. hierzu Ps 81 1 LXX ὁ θεὸς ἔσται ἐν συναγωγῇ θεῶν, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ διακρινεῖ, auch vgl. d. Folgende).

2. Diese Andeutungen zeigen, dass Paulus den ganzen Schatz apokalyptischer Anschauungen, den seine Zeit besass, mit grosser Unbefangenheit sich angeeignet hat. Bewundern müssen wir aber den feinen Takt, mit dem er aus dem Gewirr der Erwartungen und ihrer Sinnlichkeit, darin dem Geiste Jesu getreu, gerade die beiden Anschauungen herausgehoben und zu den beherrschenden gemacht hat, an denen das Heilsinteresse haftet, die Auferstehung und das Gericht¹. Man darf es nicht auf Zufall zurückführen, dass er die Begabung der Christen mit ewigem Leben in der Auferstehung oder Ueberkleidung zum Gegenstande des sorgfältigsten Nachdenkens gemacht hat. In I Th 4 13 I Kor 15 sind zwar die Ausführungen durch besondere Anfragen veranlasst, aber gerade von diesem Thema redet Paulus vielfach auch ohne äusseren Anlass (I Kor 6 13f. II Kor 1 9 4 14 5 1ff. Rm 8 11 Phil 3 21). Daraus folgt, dass der Apostel besonders das in's Auge fasst, was den Ertrag der Endvollendung für die einzelne Persönlichkeit ausmacht. Diese Beobachtung wird dadurch bestätigt, dass er, wo er den Inhalt des vollendeten Heiles schildern will, dies als Leben oder Herrlichkeit bezeichnet, Worte, die eben nicht einen für Viele gemeinsamen Zustand, sondern den Anteil, den jede einzelne Person am Heile erhält, zum Ausdruck bringen. Die gleiche individualisirende Tendenz bethätigt sich darin, dass Paulus

¹ Vgl. hierzu E. TEICHMANN, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht (Freiburg 1896), wo insbesondere die jüdischen Parallelen sehr reichhaltig beigebracht sind.

neuen Leibe auf's Einfachste. Die Vorstellung, dass der neue Leib sich wachsthümlich aus dem alten ergibt, ist irrig. Denn an der Vergleichung mit dem Samenkorn (I Kor 15 36–38) wird, wie SCHMIEDEL richtig hervorhebt, eben nicht geltend gemacht, dass sein innerster Kern die Grundlage des neuen Lebens bildet, sondern dass Gottes Allmacht dem *συνὸς κόκκος* einen Leib gibt. Auch ist ja der neue Leib II Kor 5 1 im Himmel bereits fertig vorhanden gedacht. Verliert nun andererseits ohne inneren Zusammenhang des neuen mit dem alten Leibe das Gleichniss vom Samenkorn und die Rede von der Auferstehung jeden Sinn, so scheint, da jeder stoffliche Zusammenhang ausgeschlossen ist, nur die Annahme übrig zu bleiben, dass Paulus den irdischen und himmlischen Leib in dem, was eigentlich durch *σῶμα* ausgedrückt ist, d. h. in der Form und Gestalt übereinstimmend dachte¹. Und doch ist auch dieser Weg ungangbar. Dass Paulus dem ästhetischen Gesichtspunkt der Gestalt so grosse Bedeutung beigemessen haben sollte, ist schon an sich befremdlich und wird durch den Zusammenhang, der gerade auf die Verschiedenheit der Lebensformen Werth legt, ausgeschlossen. Dazu kommt, dass gerade die Gestalt die gleiche nicht sein kann, da nach I Kor 6 13 die *κοιλία*, die doch die Gestalt beeinflusst, aufgehoben wird und die *ἀτιμότερα* und *ἀσχήμονα* (12 23), die ja ohnehin ihren Sinn verlieren, schwerlich bleiben werden, wenn anstatt der *ἀτιμία δόξα* eintritt (15 43). Nein, was Paulus meint, ist nicht eine gleich umrissene Gestalt, wenn schon das unwillkürlich in seiner Anschauung mit enthalten sein wird, sondern er meint mehr. Gerade 6 13 zeigt in charakteristischer Weise, wie das *σῶμα* nicht als Gestalt, als Form, sondern als Organ der Willensbethätigung und somit als Repräsentant des ganzen Menschen gedacht ist. Das macht natürlich nicht die geringste Schwierigkeit, wo es sich um Ueberkleidung der Lebenden handelt. Denn hier ist es eben der ganze Mensch, der das neue Kleid überzieht, von dem dann das alte verzehrt, verschlungen wird. Aber auch bei der Auferstehung ist die Vorstellung die gleiche. Der Gedanke, dass die Seele, d. h. der eigentliche Träger der menschlichen Persönlichkeit, den Leib verlassen hat oder gar dass sie bei Christo das volle Heil geniesst, ist gänzlich zu vermeiden, wenn man sich nicht das Verständniss der paulinischen Anschauung völlig verschliessen will.

¹ SCHÄDER, PRE³ II p. 223: Das Bindeglied des neuen Leibes mit dem alten ist schwerlich etwas Anderes, „als die individuelle, charakteristische Grundform desselben, die sich während des irdischen Lebens unter allem Wechsel der materiellen Bestandtheile konstant erhält“ und die nun „zu einer neuen, dem Geistesleben der Auferstehenden voll entsprechenden Leiblichkeit ausgestaltet“ wird.

Vielmehr gilt in diesem Anschauungskreis das σῶμα als Repräsentant des ganzen Menschen; die Todten sind es, nicht blos die Leiber, welche auferstehen (I Th 4 16) und aus ihrem Schlaferweckt werden (I Kor 15 52).

An diesem Punkte nun tritt die Antinomie zwischen den beiden von Paulus ausgeführten Gedanken klar hervor. Sie besteht darin, dass er nicht mehr ausschliesslich in dem jüdischen Gedankenkreise lebt, wonach der Leib als Repräsentant der vollen Person gedacht ist. Sobald die naive Vorstellung, wonach der Leib den Verstorbenen seinem eigentlichen Wesen nach repräsentirt, erschüttert wird, sobald das geistige Ich des Todten in Trennung vom Leibe nicht mehr als blosses Schattenbild, sondern als eigentliche Repräsentation seiner Person gedacht wird, dann freilich erhebt sich die grosse Frage, was denn nun das σῶμα noch für sich und welchen unvergänglichen Werth es beanspruchen könne. Aber das ist eine Frage, die Paulus nie sich vorgelegt hat, und deren Beantwortung eben desshalb über eine rein historische Darstellung hinausgeht.

5. Um so mehr freilich erhebt sich die Frage, woher denn jener in der jüdischen Eschatologie ursprünglich nicht enthaltene Ansatz der Schätzung des geistigen Ich stamme. Am nächsten scheint es zu liegen, auf Einwirkung des Hellenismus zu rekurriren, zumal II Kor 5 1 ff. meines Erachtens sicher auf Sap 9 15 zurückweist (s. GRAFE a. a. O. p. 274—276). Nicht nur der technische Ausdruck σκήνος, in der biblischen Gracität nur an diesen beiden Stellen, sondern auch das II Kor 5 4 pleonastische βαρούμενοι: beweisen die Entlehnung. Aber der Gedanke selbst ist gänzlich umgebildet. Während in Sapiaientia der Grundgedanke der idealistischen hellenischen Philosophie, dass der Körper für die Seele eine Last, ein Kerker sei, zum Ausdruck kommt¹, besteht II Kor 5 kein Gegensatz zwischen Seele und Leib, sondern zwischen der ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους und der οἰκία ἀχειροποιήτος αἰώνιος, d. h. zwischen himmlischem und irdischem Leib; das Verlangen des Apostels geht charakteristischer Weise nicht auf die Scheidung vom Leibe, sondern auf die Verklärung desselben. Ferner hat Paulus gerade den Begriff, an welchem die Unsterblichkeitshoffnung der philosophischen Spekulation ihren Anhalt hat, den Begriff der ψυχή (vgl. noch Sap 3 1 ff. 8 19) in diesem Zusammenhange nie eingeführt, hat im Gegentheil I Kor 15 45 die vergängliche Adamsnatur als ψυχὴ ζῶσα im Gegensatz zum πνεῦμα ζωοποιόν bezeichnet. Kann also davon keine Rede sein, dass Paulus sich die spiritualistische Unsterblichkeitshoffnung der Alexan-

¹ Beachte auch die Vorstellung von der Präexistenz der Seele (8 19 20) u. s. w. Uebrigens vgl. schon Dan 7 15 die abstrakte Scheidung von Leib und Seele: Mein Geist wurde betrübt in seiner Scheide.

bekannte oder sich über die Tragweite seiner Ueberkleidungstheorie im Unklaren geblieben wäre. Beides aber ist nach SCHMIEDEL unzutreffend, sofern Paulus in v. 3 „die noch I Kor 15 37 getheilte Voraussetzung, dass alle vor der Parusie Sterbenden *ζῶνται* würden“, ausdrücklich korrigirt haben soll, auch eine veränderte Stimmung in v. 1—4 gegenüber 6—9 nicht zugegeben wird. Noch flagranter wird der Widerspruch des Apostels mit sich selbst dadurch, dass unmittelbar neben seiner neuen Anschauung in v. 10 Elemente der alten festgehalten sind. 2. Es ist völlig undenkbar, dass Paulus sich eine bewusste Veränderung an einem so grundlegenden Punkte, wie es die Todtenauferstehung bei der Parusie ist, auf Grund subjektiver Wünsche oder logischer Konsequenzen erlaubt hätte. Dafür bedurfte es für ihn der Gewissheit, eine besondere Enthüllung des Herrn zu besitzen (Gal 1 12), wovon unser Text keine Spur zeigt. 3. Der Text selbst legt energische Verwahrung gegen solches Verständniss ein. Denn v. 4 statuirt einen bestimmten Gegensatz zwischen dem *ἐκδύσασθαι* und *ἐπενδύσασθαι*, so dass nur eins von beiden möglich ist; entweder findet ein *ἐκδύσασθαι* statt — dann kann es kein *ἐπενδύσασθαι* mehr geben, da ja das *ἐνδύμα* fehlt, sondern nur ein neues *ἐνδύσασθαι* — oder ein *ἐκδύσασθαι* findet nicht statt, es bleibt also der Zustand des *ἐνδεδυμένον εἶναι* bestehen, und desshalb kann ein *ἐπενδύσασθαι* stattfinden. Nun besteht aber das *ἐκδύσασθαι* zweifellos im leiblichen Tode, sofern hier dem Menschen das Gewand des Leibes ausgezogen wird. Leiblicher Tod und *ἐπενδύσασθαι* bilden also unvereinbare Gegensätze. Findet aber das *ἐπενδύσασθαι* bei leiblichem Leben statt, so fällt jeder Grund weg, es von dem Zeitpunkt der Parusie (I Kor 15 51f.) zu lösen. 4. Nehmen wir indess an, das eben sei das Eigenthümliche der Vorstellung, dass hier das *ἐπενδύσασθαι* vom Zeitpunkte der Parusie unabhängig gedacht wird, so fragt sich, auf welche Zeit es anzusetzen ist. Es hat seine guten Gründe, dass SCHMIEDEL selbst schwankt. Bald denkt er die Ueberkleidung sofort „beim Tode“ erfolgend (Exc. 1 c.), bald ist er geneigt (Exc. 3), *ἔχομεν* v. 1 vom realen Besitz zu verstehen. Dann würde die Ueberkleidung also schon in der Gegenwart angesetzt. Diese letztere Annahme, der wir durch die Deutung von 3 18 schon jeden Halt entzogen haben, passt sehr schlecht dazu, dass wir uns nach jenem Leibe erst sehnen, ja darüber, dass wir ihn noch nicht haben, beschwert sind und stöhnen (v. 2 4). Hätten wir ihn aber bereits irgendwie real — nicht im Glauben — und sehnten uns nur, ihn ganz zu haben, so will dazu das einen einmaligen Akt bezeichnende *ἐπενδύσασθαι* nicht passen. Auch ist I Kor 15 51f. der Akt der Ueberkleidung als ein im Nu sich vollziehender, v. 4 (*καταποθῆ*) sogar als gewaltsamer gedacht. Bleibt also nur die Möglichkeit übrig, dass die Ueberkleidung „beim Tode“ stattfindet, so müssten wir, um mit dem *ἐκδύσασθαι* nicht in Konflikt zu kommen, annehmen, die Ueberkleidung sei als logisches prius im Moment des Todes gegenüber dem logischen posterius des *ἐκδύσασθαι* gedacht. Aber auch in dieser Form lässt sich die Annahme nicht halten. Denn dann könnte die Vernichtung des Irdischen an uns nicht als *καταποθῆναι* bezeichnet werden, weil sie ja durch den Tod, also durch *ἐκδύσασθαι* erfolgte. Kurz, man mag sich drehen und wenden, wie man will, SCHMIEDEL's Annahme, die den Text zu einem ganz singulären machen würde, wird von diesem selbst zurückgewiesen.

Müssen wir nun dabei stehen bleiben, dass leiblicher Tod und Ueberkleidung sich ausschliessen, dass die Ueberkleidung nur bei den die Parusie Erlebenden erfolgt, so haben wir damit die Grenze festgestellt, innerhalb welcher Paulus sich mit der Auffassung des himmlischen Lebens als eines rein pneumatischen gehalten hat. Er hat kein

deutliches Bewusstsein, ja er hat keine Ahnung davon, dass seine prinzipielle, pneumatische Auffassung dem eschatologischen Dogma der Todtenauferstehung die Wurzeln abgräbt. Man bringt unlösliche Verwirrung und grösste Unklarheit in seine Anschauung hinein, sobald man die beiden Gedanken der Todtenauferstehung bei der Parusie und der seligen Vereinigung mit Christus nach dem Tode zu einander als vom Apostel als gegensätzlich empfundene Momente auffasst.

Dagegen wird Alles unmittelbar klar und verständlich, sobald man erkennt, dass beide mit einander auf's Beste harmonieren und sich in werthvoller Weise ergänzen, insofern sie zwei schon von Paulus vorgefundene, einander ergänzende, wenn auch von Haus aus völlig selbständige Versuche sind, die Unabhängigkeit des Heils vom Tode zur Anschauung zu bringen. Und zwar ist die Auferstehungs- resp. Verklärungshoffnung die feststehende Form, in der Paulus die Theilnahme am vollendeten Heil schildert, während er die unmittelbare Uebersiedlung in die Heimath bei Christus nur dort ergänzend in's Auge fasst, wo die Trostkraft der Auferstehungshoffnung nicht genügt, sondern ein zweckwidriges und störendes Vakuum eintreten würde (II Kor 5 2—4). Nicht ganz einfach ist freilich die Frage zu beantworten, ob der Gedanke des Lebens bei Christus nur als Provisorium bis zur endgiltigen Vollendung bei der Parusie oder als Ausdruck des vollen, definitiven Heils zu beurteilen ist. Die Analogie der jüdischen Vorstellung spricht für die erste Annahme. Apc Bar 30 2 schildert, wie bei Ankunft des Messias die Vorrathskammern, in denen die Seelen der Gerechten aufbewahrt sind, sich aufthun (vgl. Hen 22, auch schon Prv 7 27). Noch wichtiger ist IV Esr 7 28—32 (vgl. 4 35 38—43), weil wir hier bereits eine lebendigere Vorstellung vom Zustand der Seelen der Gerechten fanden. Die Erde gibt, wie es heisst, die wieder, die in ihr ruhen, die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind. Entsprechend mag auch Paulus seine Hoffnung auf Uebersiedlung zum Herrn dem eschatologischen Schema eingeordnet haben. Das wäre dann freilich ganz ersichtlich ein blosser Nothbehelf. Denn die Heimath beim Herrn wird schwerlich von ihm als blosses Uebergangsstadium empfunden sein. Hier zeigt sich deutlich das Auseinanderbrechen der transcendenten und der eschatologischen Anschauung. Aber ebenso sicher ist, dass beide für den Apostel mit vitalen Interessen (vgl. N. 6, 8 und die Korrelation der Vollendung mit dem Schöpfungsgedanken) verknüpft sind, so dass dies Nebeneinander nicht als Störung, sondern als Bereicherung in sein Bewusstsein tritt.

Von hier aus erledigt sich die so viel umstrittene und scheinbar unlösliche Frage nach dem Zusammenhang des alten mit dem

vgl. 11 25 14 6 ausdrücklich ausgesprochen wird. Aber dieser Annahme steht entgegen, dass Paulus, wo er ausdrücklich davon redet, die Auferstehung Jesu Christi und ebenso die Auferweckung der Gläubigen stets als Erweckung durch göttliche Macht darstellt. Welchen Zusammenhang Paulus wirklich zwischen Geistesbesitz und Auferweckung setzt, zeigt Rm 8 11 nach der richtigen Lesart¹, wo der Geist nicht als wirkende Ursache, sondern als veranlassender Grund der Belebung erscheint. Aber auch bei Annahme der lectio recepta erscheint die Belebung als von Gott durch seinen Geist in Zukunft gewirkt, nicht als ein immanenter Entwicklungsprozess des dem Gläubigen verliehenen πνεύμα.

Erwägenswerth ist noch ein zweiter gegen die Eschatologie gleichgiltiger Ansatz, den Paulus gemacht hat: die eigenthümliche Gegenüberstellung des Alten und des Neuen Bundes unter dem Gesichtspunkt der δόξα (II Kor 3) wird vom Apostel so ausgeführt, dass er nicht nur die unvergleichliche Grösse der Herrlichkeit des Neuen Bundes, sondern auch die Allgemeinheit ihrer Mittheilung hervorhebt. Während im Alten Bunde die Herrlichkeit Gottes sich allein dem Moses mittheilte, dem übrigen Volke aber verhüllt ward, wird im Neuen Testamente die Herrlichkeit Gottes in dem Antlitz Jesu Christi von Allen mit unverhültem Antlitz geschaut; und wie die Haut des Antlitzes des Moses in Folge seiner Unterredung mit Gott glänzend geworden war (Ex 34 29), wie also der himmlische Glanz der Erscheinung Gottes sich auf seinem Antlitz abspiegelte, so spiegelt sich der Glanz des erhöhten Christus auf die ab, zieht sie in seinen Bereich hinein, die mit unverhültem Antlitz auf ihn schauen; so werden sie in das gleiche Bild verwandelt von einer Herrlichkeit zur anderen (II Kor 3 18). Beachtet man nun, dass der Begriff der δόξα, mit Ausnahme dieser Stelle, stets zur Schilderung des vollendeten Heils verwendet und dass Rm 8 29 Phil 3 21 das volle Heil als Gleichgestaltung mit dem Sohne Gottes beschrieben wird, so sieht man, wie nahe das an den johanneischen Gedanken heranführt, dass die Verklärung in das Bild Christi die direkte Folge des Eintritts in die Lichtwelt, des Schauens von Person zu Person (vgl. I Kor 13 12) ist (I Joh 3 2). Hier nehme man noch hinzu, dass das Erbtheil der Heiligen sich in der Sphäre des Lichts befindet (Kol 1 12), d. h. in einem Bereiche, in dem der Lichtglanz Alles durchdringt und es irdischen Blicken verschliesst (vgl. I Tim 6 16), und dass analog die himmlische Sphäre als Lebenssphäre gedacht ist, in der man geborgen ist, ja Herrschaft übt (Rm 5 10 17; ἐν τῇ ζωῇ ist lokal zu fassen)! Was liegt näher, als dass, wer den Zutritt zu dieser Licht- und Lebenswelt erhält, von ihrem Glanze und ihrer Lebenskraft durchdrungen und umgebildet wird? Ja mehr noch, dem allgemeinen Gedanken der himmlischen Licht- und Lebenssphäre ist II Kor 5 1 die überraschende Form gegeben, dass wir im Himmel einen Bau von Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes, ewiges Haus. Dieser in frappanter Weise an Joh 14 2 und damit wohl an ein Herrnwort anklingende Satz wird aber im Zusammenhang auf den neuen, pneumatischen Leib gedeutet, in den hineinzuschlüpfen der Apostel sich sehnt (5 2). Der gleiche Gedanke wird im Kolosserbrief ausgesprochen, wenn nicht nur das Hoffnungsgut als ein im Himmel bereitliegendes (Kol 1 5), sondern auch das „Leben“ der Gläubigen als ein in Gott verborgenes (Kol 3 3) gedacht wird. Wird nun das Leben und der himmlische Leib im Himmel bereit gehalten, wie ist

¹ Dass die Recepta (διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν), an der ohnehin seit dem macedonianischen Streit ein dogmatisches Interesse haftete, die ursprüngliche Lesart bieten sollte, ist unwahrscheinlich, weil sie aus der anderen viel eher entstehen konnte, als umgekehrt.

es denkbar, dass die gläubige Seele, wenn sie bei Christus ihre Heimath gefunden hat, nun doch noch auf die Besitznahme dieses Leibes warten sollte? Ja, es eröffnet sich die Aussicht, dass der Verklärungsprozess schon bei Leibesleben beginnt, dass dem Christen bereits heimlich *δόξα* eignet, die nur noch offenbar gemacht zu werden (vgl. Kol 3 4) braucht!

Aber diese von SCHMIEDEL zu II Kor 3 18 5 ff. wirklich vertretene Auffassung ist dennoch nicht paulinisch. Der Apostel hat in Wahrheit alle jene Ansätze nicht bis zu einem wirklichen Bruch mit der allgemeinen eschatologischen Auffassung durchgeführt. Was zunächst I Kor 3 18 anbelangt, so muss man beachten, dass die Vergegenwärtigung des Neuen Bundes unter dem Gesichtspunkt einer ihm schon gegenwärtig eignenden *δόξα* dem Apostel so wenig geläufig ist, dass er sie erst aus dem Gegensatz zwischen *θάνατος*, *κατάκρισις*, *καταργούμενον* einerseits und *πνεῦμα*, *δικαιοσύνη* und *μένον*, die doch zur *δόξα* in engerem Verhältniss stehen müssen, andererseits begreiflich machen muss, wobei noch die eschatologische Art der Begriffe *θάνατος*, *κατάκρισις*, *μένον*, die Anwendung erleichtert (3 7–11). Auf diesen ganzen Gedankenkreis ist aber Paulus erst dadurch gekommen, dass er den Vorwurf der Judaisten, er verhülle seine wahre Ansicht (4 3), durch den Hinweis zu entkräften bemüht ist, dass das Verhüllen wohl dem Alten, aber nicht dem Neuen Bunde eigne (3 12–16 18), womit sich zugleich die ihm geläufige Unterscheidung der Knechtschaft des Alten und der Freiheit des Neuen Bundes verschmilzt (3 17). Ist dies der leitende Gedanke, so enthält 4 1–6, wie auch die Wiederkehr der wichtigsten Begriffe zeigt, die dem Apostel vorschwebende Deutung der gegenwärtigen Theilnahme an der *δόξα* Christi. Zunächst ergibt sich deutlich, dass das Schauen des Glanzes des Herrn durch's Evangelium vermittelt ist. Denn dies wird als *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* beschrieben (4 4), enthält also in sich Christi Herrlichkeit, und von ihm geht eine Leuchtkraft aus (*φωτισμός* 4 4). Ferner ist es das Evangelium, welches im Gegensatz zum Glanze des Moses gedacht ist; denn während dieser durch die Decke verhüllt ward, ist das Evangelium nur den Ungläubigen verhüllt, in Wahrheit aber dem Gewissen aller Menschen kundgethan (4 2 3). Damit stimmt überein, dass I Kor 13 12 dem künftigen Schauen von Angesicht zu Angesicht ein Blicken durch einen Spiegel gegenübergestellt wird, der eben der Sache nach in dem Mysterium (daher *ἐν αἰνίγματι*) des Evangeliums gegeben ist. Ist nun zweifellos das Schauen der Herrlichkeit Christi durch's Evangelium vermittelt, so ist es kein eigentliches Schauen, sondern ein Schauen des Glaubens (II Kor 5 7) oder der in ihm gegebenen Erkenntniss (4 6), und nach 4 6 ist in der That die Erkenntniss als die uns eignende *δόξα* gedacht (beachte den *φωτισμός* der Erkenntniss von der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christi). Man wird das um so besser zu würdigen wissen, wenn man beachtet, dass im Zusammenhange mit der offenkundigen Erkenntniss Gottes sich das Moment der Freiheit und Freudigkeit verbindet (3 12 17 4 1), nach Rm 8 21 aber die *δόξα*, die Glorie, als äusserer Ausdruck der Freiheit erscheint. So ist es also die freimachende und freudig stimmende Gotteserkenntniss in Christus, welche als geistige „Glorie“ des Neuen Bundes dem Apostel vorschwebt. Diese Deutung wird dadurch bestätigt, dass nach Phil 3 20 21 Kol 3 3 4 der reale Besitz der *δόξα* der Zukunft vorbehalten wird, während sie vorläufig noch im Himmel sich befindet.

Aber auch zu II Kor 5 1–9 muss SCHMIEDEL's Annahme trotz seiner präzisen und gewinnenden Darstellung als unhaltbar bezeichnet werden. 1. ist von Paulus noch Rm 8 23 Phil 3 21 Kol 3 4 der eschatologische Zusammenhang festgehalten. Daneben könnte die Annahme einer Ueberkleidung unmittelbar nach dem Tode von ihm nur ausgesprochen sein, wenn er entweder selbst seine Unsicherheit in dieser Frage

nur ist die Ruhe, welche die Gerechten in ihren Kammern, unter dem Schutze von Engeln in tiefem Frieden geniessen, voller Gewissheit der Herrlichkeit, die ihrer zuletzt noch wartet, etwas ganz anderes als das Schattendasein im Scheol nach alter Vorstellung, sondern der Verfasser nimmt zugleich an, dass, wenn sich der Geist vom Körper trennt, er zu dem zurückkehrt, der ihn gegeben hat, um zunächst vor der Herrlichkeit des Höchsten anzubeten. Und wie es die schlimmste Marter für die Seelen der Gottlosen ist, die Herrlichkeit des Höchsten schauen zu müssen, vor dem sie gesündigt haben, so die höchste Freude der Gerechten, das Antlitz dessen zu schauen, dem sie im Leben gedient, und von dem sie Lob und Lohn empfangen sollen.

Man sieht, auch im palästinensischen Judenthum lag der Gedanke in der Luft. Für Paulus ist keineswegs das Verdienst in Anspruch zu nehmen, dass er an diesem Punkte ganz neue Bahnen eröffnet hätte. Die paulinische Förderung des Gedankens beruht vielmehr darin, dass er der erste ist, der von seinen Grundgedanken aus eine wahrhaft religiöse Fundamentierung dieser Anschauung zu geben vermocht hat. Denn daraus, dass das neue Leben mit $\sigma\alpha\rho\acute{\epsilon}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\acute{\iota}\mu\alpha$, mit irdisch-natürlichen Bedingungen nichts zu thun hat, sondern ausschliesslich durch die Kraft des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ bestimmt wird, ergab sich ihm als eine nothwendige Folgerung jene Anschauung, welche die religiöse Sehnsucht des Individuums nach voller Gemeinschaft mit Gott und Christus, d. h. nach persönlicher religiöser Vollendung noch besser zu befriedigen vermochte als der Gedanke der Todtenauferstehung. Denn diese blieb an die Parusie des Herrn gebunden (I Th 4 15ff. I Kor 15 23). Was aber half sie den in Christo Entschlafenen? Sollten diese, schon im Besitz des christlichen Heils, dasselbe wieder verlieren und im Hades ein trauriges Schattendasein verleben? Diese Gedanken, durch stete Todesgefahr ihm persönlich nahegelegt, führen ihn dazu, eine Konsequenz zu ziehen, wie sie schon Jesus (Mc 12 27) angedeutet hatte. Und zwar ist es auch der gleiche Gedanke der Gottes- resp. Christusgemeinschaft, von dem er ausgeht. Aus dem glühenden Verlangen nach Gemeinschaft mit Christus (vgl. I Th 4 17), dem die gegenwärtige durch den Geist vermittelte Lebensgemeinschaft mit ihm noch nicht genügt (II Kor 5 5—7, vgl. Rm 8 23ff.), rechtfertigt er das Wagestück (beachte das doppelte $\theta\alpha\pi\pi\omicron\delta\upsilon\mu\epsilon\nu$ II Kor 5 6 s), mit einer Scheidung vom Leibe (ib. v. 8), also mit Nacktheit der Seele (v. 3) die völlige Vereinigung mit dem Herrn zu erkaufen. Fest steht ihm also der Gedanke, dass für den mit $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ begabten Gläubigen auch der Tod nur die Brücke zu noch unmittelbarer, seligster Gemeinschaft mit Christus sein kann, ein Gedanke, den auch Rm 8 38f. ($\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \zeta\omega\eta$) 14 89 Phil

2 10 andeuten. Wenn II Kor 5 die der alttestamentlichen Anschauung entsprechende Todesfurcht und die Sehnsucht nach dem Herrn im Kampfe mit einander stehen, so hören wir Phil 1 21—24 die mit sich selbst einige und desshalb ruhige und entschiedene Aussprache, wo das Sterben als Gewinn und als viel besser bezeichnet wird, weil es zum Leben mit Christus führt, und Christus schon jetzt den Inhalt seines Lebens im Fleische ausmacht.

4. Es kann nicht bestritten werden, dass durch diese beiden einschneidenden Gedanken das aus der jüdischen Theologie in die urchristliche Erwartung übergegangene Dogma von der Auferstehung des Fleisches bis auf den Grund erschüttert wird. Denn wenn der neue, himmlische Leib eine andere, dass ich so sage Naturgrundlage hat als der alte irdische, aus einer neuen pneumatischen Substanz besteht, wenn ferner das gläubige Subjekt unmittelbar durch den Tod beim Herrn seine Heimath findet, so wird damit die bis zur Parusie verschobene Auferstehung oder Bekleidung mit einem neuen Leibe erheblich entwerthet, oder man kann doch wenigstens fragen, wesshalb nicht die Bekleidung mit dem neuen Leibe unmittelbar beim Tode des Einzelnen erfolgt.

Prüft man nun die Aussagen des Apostels darauf hin, so kann man in der That mehrere Gesichtspunkte namhaft machen, die dazu drängen, den eschatologischen Rahmen zu durchbrechen. Zunächst kommt hier die *πνεῦμα*-Anschauung in Betracht. Der himmlische Leib wird als ein *σῶμα πνευματικόν* bezeichnet; am *πνεῦμα* haben aber die Christen bereits gegenwärtig Antheil. Es läge also hier die Annahme einer immanenten Entwicklung nahe, derart, dass der Geist selbst, der in den Gläubigen bereits Wohnung gemacht hat, in stetiger Entwicklung von innen heraus auch die Leiber in *πνευματικά* umwandeln werde. Dieser Gedanke wird dadurch besonders empfohlen, dass Paulus das Mass von Gottesgeist, das den Gläubigen zu Theil geworden ist, nicht nur im Allgemeinen als Angeld der zukünftigen Herrlichkeit (II Kor 1 22 5 5 Eph 1 14), sondern auch im Besonderen als Erstlingsfrucht des Geistes (Rm 8 23) bezeichnet. Wir erhalten also die Vorstellung, dass die Christen, die bereits jetzt etwas von Geist¹ empfangen haben, dereinst in den Vollbesitz desselben eintreten sollen, indem sie selbst ganz und gar *πνευματικοί* werden, ein *σῶμα πνευματικόν* anziehen. Aber den entsprechenden Gedanken, dass der neue Leib ein Produkt des einwohnenden Geistes sei, hat Paulus nicht einmal Rm 1 4 gestreift. Wenn nämlich hier die beiden Thatfachen des Heiligkeitsgeistes in Christus und seiner Auferstehung von Todten als massgebende Ursachen seiner Erhöhung gedacht werden, so liegt es zwar nahe, zwischen beiden einen inneren Zusammenhang zu vermuthen, wie er Act 2 24 angedeutet und Joh 10 18 1 4 5 26,

¹ WEISS will zwar den Genitiv nicht partitiv, sondern expegetisch fassen, aber sein Einwand gegen diese einfachste (vgl. Rm 16 5 I Kor 15 20 16 15 Jak 1 18) Fassung, dass *πνεῦμα* kein Kollektivbegriff sei, hält gegenüber der allgemein neutestamentlichen, auch paulinischen Auffassung (vgl. besonders Act 2 17 I Joh 3 24) nicht Stand.

driner angeeignet hat, so ist doch deshalb die Berührung mit Sapiëntia durchaus nicht ohne Bedeutung. Vielmehr wird Paulus einen Anhalt für seine Schätzung des geistigen Ich als des eigentlichen Kerns des Menschen in Sapiëntia gefunden haben. Hier wie bei Paulus kommt dieser Gedanke so zum Ausdruck, dass der irdische Leib als Schranke erscheint, sofern er den Menschen in die sinnliche Welt bannt, ihn am Schauen der himmlischen Welt verhindert (II Kor 5 67, vgl. 4 18). Während aber Sapiëntia sich auf eine allgemeine idealistische Anschauung gründet, die aus der platonischen Philosophie stammt, geht der Gedanke des Apostels auf das glühende Verlangen, mit seinem Herrn vereinigt zu werden, allezeit bei ihm zu sein (I Th 4 17), zurück. Diesem sehnstüchtigen Verlangen entspricht sein gegenwärtiges christliches Leben noch nicht. Das ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι ist ein ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου (II Kor 5 6). Denn der Leib hindert es, an dem Leben Christi schon jetzt vollen Antheil zu nehmen und hemmt die Schwingen des Geistes. Will man den Sinn dieses Gedankens voll erfassen, so muss man die eminente religiöse Kraft des Apostels in Anschlag bringen (vgl. p. 26), man muss insonderheit auch seine Visionen beachten. Dann ergibt sich der Gedanke, dass in einzelnen Gesichten, in seltenen Erlebnissen der Gläubige wohl entrissen werden kann in die Gemeinschaft der Seligen (12 2 ff.), dass er dann aber im Alltagsleben es um so härter empfindet, die hehre Himmelswelt, in der Christus thronet, nicht schauen zu können (vgl. noch Rm 8 24), weil eben dieser irdische Leib es verhindert. Aus diesen eigensten Erfahrungen aber ergab sich dem Apostel unmittelbar eine grössere Selbständigkeit des seelischen gegenüber dem körperlichen Leben, als sie dem alten Hebraismus eigen ist. Es ist deshalb für Paulus nicht mehr ganz richtig, was SCHMIEDEL noch festhält (p. 239), dass man sich „Bethätigung der Seele ohne Leib ja überhaupt nicht denken konnte“. Vielmehr beweist das εἶτε ἐν σώματι, εἶτε ἐκτὸς τοῦ σώματος II Kor 12 23, dass Paulus sich eine Bethätigung der Seele ohne Leib, ein Entrücktwerden und Hören unaussprechlicher Worte ohne Vermittlung des Leibes sogar bei Leibesleben sehr wohl zu denken vermochte. Ist nun eine Entrückung in den Himmel und in's himmlische Paradies (II Kor 12 24) ausserordentlicher Weise schon bei Lebzeiten statthaft, so kann die Heimath beim Herrn dem Gläubigen nicht verschlossen bleiben, wenn die Schranke des Leibes fällt. Man wird also den hellenistischen Einfluss nicht zu hoch anschlagen dürfen. Paulus fand dort nur die Bestätigung für pneumatische Erfahrungen, die zu seinem eigensten Erleben gehören, und in diesen liegt die eigentliche Wurzel des Neuen, das er in den eschatologischen Gedankenkreis, ohne ihn sprengen zu wollen, einführte.

Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, dass die Anregung durch den Platonismus innerhalb der hellenistisch-jüdischen Kreise bereits stark religiös umgebildet war, und eine religiöse Entwicklung sich vollzogen hatte, die der paulinischen sehr ähnlich ist. Sehen wir von PHILO ab, so zeigt sich der platonische Einschlag am stärksten in Sap. Aber auch das religiöse Interesse tritt hier sehr deutlich hervor. Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand (3 1), in dem Herrn ist ihr Lohn, und Fürsorge für sie ist beim Höchsten (5 15). Durch Anhänglichkeit an die Gebote wird die Unsterblichkeit sicher gestellt (6 17 18). Ferner ist mit ihr die Aussicht auf Antheil an der messianischen Weltherrschaft verbunden (3 7—9, vgl. 5 16 6 19 f.). Noch stärker ist der Gedanke von der Unsterblichkeit der Seele der israelitischen Frömmigkeit in IV Makk assimiliert. Auch hier steht im Hintergrunde die Vorstellung von der Präexistenz der Seele (18 23, vgl. 14 6), aber für die Unsterblichkeitshoffnung wird ein sehr instruktiver Schriftbeweis geführt (18 16 ff.); durch die Wiedergeburt in die Unsterblichkeit (16 13) ist man dem Chore der Väter zugesellt (18 23, vgl. 13 17), steht bei Gott in Ehren und hat sammt ihnen im Himmel eine feste Stätte (17 5). Wer um Gottes willen stirbt, wird Gotte leben wie Abraham, Isaak und Jakob und alle Erzväter (16 25 7 19). Ebenso religiös orientiert ist es, wenn in Zusatz I zu Dan (63 resp. 86) die Geister und Seelen der Gerechten zum Lobe Gottes aufgefördert werden. Die weite Verbreitung dieser Gedanken wird durch die Lehre der Essener bestätigt. Auch nach ihnen erhebt sich die Seele, durch den Tod von den Fesseln des Leibes befreit, zum Aether und lebt in einer Gegend der Wonne in ewigem Frühling (DILLMANN, A. T. Theol. p. 411). Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass diese Gedanken, je stärker sie von dem dualistischen Gegensatz gegen den Leib und der idealistischen Prämisse des Platonismus sich ablösen, je mehr sie rein religiös orientiert sind, desto mehr an die paulinische Anschauung heranstreifen. Haben sie doch in dieser Form, wie oben gezeigt, selbst innerhalb des palästinensischen Judenthums Heimathsrecht erhalten.

6. Noch nach einer zweiten Seite hat Paulus die Spiritualisirung des ewigen Lebens nicht so weit geführt, als man nach seinem Grundgedanken vom pneumatischen Leben erwarten sollte. Uns scheint hiermit unmittelbar ausgemacht, dass das vollendete Heil als ein spezifisch himmlisches gedacht werden müsse. Der Gedanke eines neuen Erdenlebens scheint uns damit unverträglich. Das gilt doch im Bereich der paulinischen Anschauung nicht so ohne Weiteres. Wenigstens verlegt er das vollendete Gottesreich thatsächlich nicht allein in den Himmel. Denn er erwartet eine neue herrliche Weltgestalt an Stelle der jetzigen,

die nach I Kor 7 31 bereits im Vergehen begriffen ist. Auch die vernunftlose Schöpfung soll zu einer Freiheit gelangen, welche der Herrlichkeit der Gotteskinder entspricht (Rm 8 19ff.)¹. Damit hat er die volksthümliche, naive Erwartung Jesu und der Propheten erneuert. Der Gegensatz zu der prinzipiellen, pneumatischen Anschauung, die sonst der Apostel ausdrückt, ist unverkennbar. Ich möchte allerdings von einem direkten Widerspruch nicht reden, denn Paulus hat gelegentlich den Begriff des *πνεῦμα* auch zur vernunftlosen Schöpfung in Beziehung setzen können (I Kor 10 34, vgl. auch 12 9f. Gal 4 29). Aber eine Inkongruenz bleibt doch bestehen, sofern er schwerlich der Kreatur volle Unsterblichkeit und somit vollen pneumatischen Charakter wird zuschreiben wollen (vgl. SCHÜRER II p. 455f.). Daher ist es auch charakteristisch, dass in diesem Zusammenhange nicht der Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* hervortritt, vielmehr darauf rekurriert wird, dass die Schöpfung der Eitelkeit, d. h. der Knechtschaft der Vergänglichkeit unterworfen ist, aber hiervon befreit werden soll (Rm 8 19—22). Denn durch die Sünde ist der Tod in die Welt gedrungen (5 12) und durch Christi Macht wird er zuletzt vernichtet werden (I Kor 15 26). Diese Anschauung stützt sich zunächst auf Gen 1 31 2 17—19. Doch ist dort über die Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit der Natur noch nichts ausgesagt. Dagegen scheint auch Sap 1 13 14 die Anschauung vorzuliegen, dass das Reich des Todes auf Erden nicht etwas ursprünglich von Gott Gewolltes, von ihm in die Natur Gelegtes ist, dass Gott die gewaltsame Beschränkung oder Aufhebung der Existenz der Geschöpfe nicht von vornherein beabsichtigt hat (vgl. GRAFE p. 280)². Diese Theorie ist von der auf die *πνεῦμα*-Anschauung basirten spezifisch verschieden. Während bei dieser der Gegensatz von *πνεῦμα* und *σάρξ*, d. h. *ἁφρασία* und *φθαρτόν* als ein metaphysischer, also ursprünglicher erscheint, wird dort der Gegensatz zwischen Vergänglichem und Unvergänglichem zu einem relativen gemacht, der ursprünglich nicht bestanden hat und auch wieder zur Aufhebung bestimmt ist. Es ist also das die Eigenthümlichkeit dieser Gedankenreihe, dass durch sie der an sich dualistische Gegensatz³ zwischen Geist und Fleisch ermässigt und

¹ Die Erneuerung der Natur ist schon Jes 65 17 25 in Aussicht genommen (vgl. DILLMANN, Alttest. Theol. p. 366) und wird auch Hen 45 4f., noch deutlicher Apc Bar 32 6 IV Esr 7 75 ausgesprochen. Besonders interessant ist IV Esr 13 26, sofern hier die Erneuerung der Natur als Befreiung (liberabit creaturam suam) von der Vergänglichkeit (7 31) erscheint. Vgl. noch WEBER p. 380 ff.

² Eine weitere Parallele bietet IV Esr 4 4 27 ff. 7 11 ff. (bei KABISCH a. a. O. p. 146 ff.). Vgl. auch Anm. 1.

³ Man wird sich indess hüten müssen, den Gegensatz prinzipieller zu fassen, als es jener Zeit überhaupt eigen ist. Selbst Philo's Logos ist bekanntlich nicht

auf die Gegenwart beschränkt, dagegen für den Anfangs- wie für den Endzustand aufgehoben wird. Damit lenkt Paulus in die urchristliche Eschatologie, die dem leitenden Gottesbegriff entsprechend keine dualistische sein kann, zurück.

Nach zwei Seiten also hat Paulus seine prinzipielle pneumatische Anschauung vom himmlischen Leben begrenzt; sie hat ihn nicht zur Gleichgültigkeit gegen die zeitgeschichtliche Vorstellung geführt und er hat dem griechischen dualistischen und spiritualistischen Gedanken gegenüber an dem neuen Leibe, wie an der neuen Schöpfung festgehalten. Aber allerdings hat es seine Anschauung mit sich gebracht, dass seinem Gesichtskreis die Erde vielleicht noch mehr entschwindet als Jesu. Himmel und Erde sind eben zu einem Bereich vereinigt, die Scheidewand ist gefallen. Die neue Behausung, das Staatswesen, die ganze Hoffnung und das Leben der Gläubigen ist im Himmel (II Kor 5 1 Phil 3 20 Kol 1 5 33). Bei der Parusie werden sie dem Herrn entgegen in die Wolken entrückt (I Th 4 17). So kann es nicht Wunder nehmen, dass sie schon als in der Himmelswelt befindlich gedacht werden (Eph 1 3 2 6). Wie weit der Apostel selbst bereits diese Entwicklung vollzogen hat, lässt sich ja nicht mit voller Sicherheit feststellen, aber die Tendenz dazu liegt in seiner Anschauung vor.

7. Unmittelbar mit dieser Entwicklung geht eine andere vor sich. Die eschatologische, zeitgeschichtliche Betrachtungsweise bleibt bestehen, bleibt die Grundlage, aber neben ihr entwickelt sich eine andere. Ist der eigentliche Ort der Seligkeit der Himmel, so ist nicht mehr der Gegensatz von alter und neuer Erde, sondern der Gegensatz

nur Ideen- und Kräftecentrum, sondern es eignen ihm wie der menschlichen Seele auch stoffliche Eigenschaften, Wärme und Beweglichkeit (HEINZE a. a. O. p. 241 ff., 257f.). Um wieviel weniger wird man bei Paulus von einem absoluten Gegensatz reden können! Im Gegenteil spricht er von einer Umwandlung der die Parusie erlebenden Christen, d. h. einer Umgestaltung aus fleischlichen in pneumatische Wesen, die im Nu sich vollziehen soll (I Kor 15 51f.), und die er sich als ein Verschlungenwerden des sterblichen Theils durch das auf sie herabkommende Leben denkt (II Kor 5 4). Ganz analog redet Rm 8 11 von einer Lebendigmachung der sterblichen Leiber. Die Denkhbarkeit dieses Vorganges wird man am besten auf sich beruhen lassen. Sie lässt sich etwa erläutern durch die stoische Ansicht, dass durch Abkühlung und damit eintretende Vergrößerung des ätherartigen, heißen Stoffes (des πῦρ) die Welt entstanden sei und dann natürlich eine entsprechende Rückbildung erfahren kann (Vgl. HEINZE p. 92—100). Wie dem auch sei, jedenfalls ist diese Eventualität nicht berücksichtigt, wenn HOLTZMANN (II p. 14) meint, dass das Fleisch unrettbar dem Verderben der Verwesung erliege und doppelt misslich ist es, zu behaupten, dass nach „dem ganzen Geist des Paulinismus“ die εἰς Christi, die doch bei seiner Auferweckung am dritten Tage (I Kor 15 4) noch nicht verwest war, „nur das Schicksal der Verwesung erleiden kann“ (p. 78).

von Himmel und Erde am Platz. An Stelle des zeitlichen Nacheinander tritt das räumliche Nebeneinander und damit ein Gegensatz der Qualität. Das lässt sich schon in den ältesten Briefen beobachten. Die jüdische Eschatologie unterscheidet bekanntlich die gegenwärtige und zukünftige Weltzeit, die durch die Ankunft des Messias von einander unterschieden sind. Paulus eignet sich diese Terminologie an und bezeichnet vielfach die Zeit bis zur Parusie als αἰὼν οὗτος (Gal 1 4 I Kor 1 20 2 6 8 3 18 II Kor 4 4 Rm 12 2), aber es ist zweifellos, dass er dabei weniger die Zeitvorstellung als eine bestimmte Art und Beschaffenheit im Sinne hat. Am nächsten kommt der Begriff der reinen Zeitvorstellung noch I Kor 3 18, wo er ethisch indifferent gefasst ist, sonst bezeichnet er stets die böse und ungläubige Art. Die Christen sind daher dem gegenwärtigen bösen Aeon durch Christi Tod schon entnommen (Gal 1 4) und müssen auf der Hut sein, von Neuem ihm sich gleichzugestalten (Rm 12 2). Daher ist αἰὼν οὗτος völlig gleichbedeutend mit ὁ κόσμος οὗτος gebraucht (I Kor 1 20 3 19 5 10). Auch dieser Begriff ist freilich zugleich eschatologisch gedacht (I Kor 7 31, vgl. noch die charakteristische Verbindung κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου Eph 2 2). Aber es fehlt doch beim Apostel auch nicht ganz die neue Gegenüberstellung — nicht dieser und der zukünftigen, sondern dieser irdischen und der himmlischen Welt. So stellt II Kor 4 18 das Sichtbare als zeitlich und das Unsichtbare als ewig einander gegenüber. Wie stark und real die unsichtbare Himmelswelt bereits in die irdische Gegenwart hineinragt, zeigt auch I Kor 4 9 (ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις) 11 10¹. Der Gegensatz zwischen dem Bilde des irdischen und des himmlischen Adam ist zwar I Kor 15 48 49 durchaus eschatologisch gefasst, verträgt aber eine allgemeinere Wendung (vgl. II Kor 3 18 mit Rm 12 2).

Finden sich immerhin in den älteren Briefen erst schwache Ansätze zur Gegenüberstellung der irdischen und der himmlischen Welt, so ist diese in den späteren Briefen bereits deutlicher ausgeprägt. Insbesondere wird Kol 3 1 2 5 das Obere im Gegensatz zum Irdischen als Richtschnur des Trachtens hingestellt, Phil 3 19 20 das irdische Trachten der Norm des Wandels (vgl. 1 27) im Himmel entgegengesetzt. Das stärkere Hervortreten der gegenwärtigen Himmelswelt in der frommen Betrachtung zeigt auch die Art, wie Christus als beherrschender Mittelpunkt beider (Kol 1 16 20 Eph 1 10 20f.) oder dreier Welten (Phil 2 10, vgl. Eph 4 9 10) gefeiert wird, wie Engel (vgl. noch Kol 2 10 15 18 Eph 3 10 15) und böse Geister, insbesondere Satan (Eph 6 11 ff.), in ihrer Bedeutung für das Leben der Christen stärker hervortreten.

¹ Zu I Kor 11 10 vgl. Ps 138 1 LXX: ἐναντίον ἀγγέλων ψαλῶ σοι.

In demselben Masse nun, als die himmlische Welt als eine gegenwärtige und lebendige Grösse hervortritt, als die Erde von transcedenten Kräften durchdrungen wird, muss entsprechend die Zeitvorstellung zurücktreten. Das ist am stärksten im Epheserbrief der Fall. Er schildert den Bau und die Entwicklung der Kirche so, dass man kaum entscheiden kann, ob er eine rein irdische oder schon eine himmlische Entwicklung vor sich sieht (Eph 4 13)¹, er nimmt die Erweisung der Güte Gottes in Christus für die „kommenden Aeonen“ in Aussicht (27), ja er reproduziert die alttestamentliche Verheissung langen Lebens für Erfüllung der Kindespflicht (6 3) und setzt entsprechend den Lobpreis Gottes „für alle Generationen“ des Aeons der Aeonen² voraus (3 21). Allerdings wird daneben der alte Gegensatz des αἰὼν οὗτος und μέλλων 1 21 aufrecht erhalten, und die Erlösung auf einen bestimmten Tag verlegt (4 30, vgl. 1 14, auch 5 6), während die Zwischenzeit (das πληρώμα τῶν καίρων 1 10) die Signatur der bösen Tage trägt (5 16, vgl. I Kor 7 23 ff.). Ferner hat auch Paulus gelegentlich den Christenstand in einer Weise bezeichnet, die gegen den Wechsel zwischen Gegenwart und Zukunft gleichgültig ist (II Kor 3 18, vgl. p. 58—60, auch Gal 1 4). Aber doch wird man einer Schrift, zu deren Kolorit es gehört, die Bedeutung der Parusie abzuschwächen, Gegenwart und Zukunft in einander überfliessen zu lassen, ganz ohne Rücksicht auf die Verfasserfrage eine Uebergangsstellung vom Paulinismus zur johanneischen Anschauung zuweisen müssen.

8. Die beherrschende Anschauung, in welcher Paulus die Theilnahme am ewigen Leben zum Ausdruck bringt, ist der Gedanke der Auferstehung resp. Ueberkleidung. Dieser wird aber durch die Vorstellung der Uebersiedlung zu Christus, noch in anderer Weise als bisher gezeigt, ergänzt. Der Gedanke der Auferstehung ist durchaus physisch orientirt; was sich hier vollzieht, ist ein Naturprozess höherer Ordnung, durch den der Gläubige — soweit es für ein geschaffenes Wesen möglich ist — Gott angenähert wird, wesenhaften Antheil an seiner Unsterblichkeit und Herrlichkeit, d. h. an seinem pneumatischen Wesen erhält. In dieser wesentlich physischen Fassung des vollendeten Heils hat also Paulus der späteren, altkatholischen Heilsanschau-

¹ Besonders auffällig ist bei der doch gemeinten irdischen Entwicklung, dass sie das μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ erreichen soll.

² In beiden Fällen wird allerdings erst spiritualisirende Deutung den Sinn des Verfassers treffen. Zu 6 3 vgl. Deut 30 15—20, besonders v. 20 LXX: ὅτι τοῦτο ἡ ζωὴ σου καὶ ἡ μακρότης τῶν ἡμερῶν σου, was schon IV Makk 18 19 auf's ewige Leben bezogen ist. Zu Eph 3 21 vgl. namentlich Jes 66 22, auch Hermas Sim. IX 24 4 οὐκ ἐξαλειφθήσεται τὸ σπέρμα ὑμῶν ἕως αἰῶνος κ. τ. λ.

ung wesentlich vorgearbeitet. Diese Fassung findet nun freilich bei ihm eine wirksame Ergänzung durch den Gedanken der vollendeten Gemeinschaft mit Gott und Christus. Schon I Th 4 17 bezeichnet die volle Seligkeit damit, dass wir allezeit beim Herrn sein werden¹, und es ist ein durchgehender Gedanke des Apostels, dass die Auferstehung nicht nur in Christus oder durch ihn geschieht, sondern zu einem Leben mit ihm führt (Rm 6 8 II Kor 4 14 13 4 Kol 2 13 3 4), ein Gedanke, der dann, wie wir sahen, in II Kor 5 8 Phil 1 23 zur Ergänzung der eschatologischen Hoffnung verwendet wird. Ihren vollendetsten und zartesten Ausdruck findet diese Vorstellung darin, dass Christus als Erstgeborener inmitten vieler Brüder gedacht wird (Rm 8 29).

Unmittelbar mit dieser Hoffnung verknüpft sich die andere eines Schauens von Angesicht zu Angesicht (I Kor 13 12), einer völligen Gottesgemeinschaft, in der Gott Alles ist in Allen (I Kor 15 28). Geläufiger als dieser Ausdruck ist aber dem Apostel der Gedanke einer Vollendung des Sohnesverhältnisses (p. 27). Sofern dies die Gleichgestaltung mit dem Bilde des Sohnes Gottes (Rm 8 29 Phil 3 21, vgl. II Kor 3 18) und den vollkommenen Antheil an Allem, was der Sohn Gottes hat (I Kor 1 9 *κοινωνία τοῦ υἱοῦ*) d. h. an seiner Herrlichkeit in sich schliesst, führt der Gedanke auf das gleiche Ziel hinaus, wie die Anschauung von der Auferstehung. Darin zeigt sich aber, dass auch in jener scheinbar rein physischen Beschreibung Paulus mehr als eine neue Naturgrundlage, dass er die Vollendung des religiösen Verhältnisses schildern wollte. Ueberhaupt wird man sagen müssen, dass für ihn *πνευματικόν εἶναι* und „Sohn Gottes sein“ unmittelbar zusammenfällt. Paulus kann sich nicht Gottessöhne vorstellen, ohne diese zugleich als pneumatisch zu denken und umgekehrt. So wird Rm 8 23 der Begriff der *ἀπαρχή τοῦ πνεύματος* durch den Begriff der *υἰοθεσία* aufgenommen; ebenso folgt Gal 4 6 auf die Adoption der Christgläubigen unmittelbar und durch sie motivirt die Sendung des Geistes, der dem Sohne Gottes zugehört. Umgekehrt wird Rm 8 14—16 aus dem Geistesbesitz die Sohnschaft gefolgert, und der Geist geradezu als ein zur Sohnschaft gehöriges Requisite bezeichnet. Diese Anschauung wird bestätigt durch den Ruf (*γλῶσσα*): Abba, Vater, durch den der Geist selbst unserem Geiste bezeugt, dass wir Gottes Kinder sind (Rm 8 16 Gal 4 6f.). Damit hat Paulus nur den Gedanken Jesu aufgenommen, dass zur Sohnschaft der Geistesbesitz, die pneumatische Wesensähnlichkeit mit dem Vater gehöre (vgl. I p. 119f.). Dieser Gedanke ist von grosser Bedeutung für

¹ Vgl. 4 14, auch II Th 1 9 *ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου*, Rm 9 8 *ἀνάθεμα . . . ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*.

die Gestaltung der paulinischen Christologie, er ist ebenso für das Verständniss der paulinischen Vorstellung von der Heilsgegenwart von allergrösster Bedeutung. Im gegenwärtigen Zusammenhang ist nur zu betonen, dass pneumatisch sein und Gottes Sohn sein dasselbe bedeutet, dass also in den scheinbar rein physischen oder hyperphysischen Vorgang der Auferstehung diese religiöse Seite, die Vollendung des Verhältnisses zu Gott, mit einzurechnen ist.

Von anderer Seite wird man zu dem gleichen Resultat geführt, wenn man den Begriff der δόξα genau analysirt. Diese ist mehr als eine blos physische oder hyperphysische Lichtglorie, sondern sie ist zugleich als Gegensatz der Unehre gedacht (I Kor 15 43), schliesst also auch Ehre und Anerkennung in sich. So nimmt Rm 9 23 δόξα den Begriff der τιμή v. 22 wieder auf; ebenso bildet Rm 1 23 die δόξα des unvergänglichen Gottes den schneidenden Gegensatz zu dem unehrerbietigen Verhalten der Menschen, und Rm 2 7 stellt δόξα καὶ τιμή καὶ ἀφθαρσία zusammen. Die δόξα im Sinne der transcendenten Lichtglorie schliesst also Ehre und Anerkennung in sich ein, ist gewissermassen der äussere sinnliche Ausdruck der ewigen Würde, die den Gotteskindern zu Theil wird. Diese Würde aber ist die Folge der ungetrübten, vollkommenen Gemeinschaft mit dem Vater, denn Gott selbst ist es, der ihnen diese Ehre beilegt (Rm 2 7 10) dadurch, dass er ihnen sein Lob ausspricht (I Kor 4 5 Rm 2 29). Die innere Würde, die das Korrelat der vollen Gottwohlgefälligkeit ist, wird auch in jenen Worten von der Königsherrschaft (I Kor 4 8 Rm 5 17, vgl. II Tim 2 12), dem Richteramt (I Kor 6 2 3) und der Freiheit der Kinder Gottes (Rm 8 21) zum Ausdruck gebracht, als deren Abzeichen hier wieder die δόξα erscheint. Damit dürfte ausgemacht sein, dass man das Auferstehungskapitel richtig erst dann würdigt, wenn man hinter den Zeilen zu lesen versteht, wenn man den hyperphysischen Vorgang zugleich als Ausdruck der erhabenen geistigen Höhe eines Verhältnisses voller Wohlgefallen und innerer Würde und Freiheit erfasst.

Die religiöse Vollendung schliesst die sittliche unmittelbar in sich ein. Das liegt schon darin, dass die pneumatische Art, welche ja dann den Gläubigen nach ihrer ganzen Erscheinung eignet, zugleich ein gerechtes Leben mit sich führt, während die von der Sünde beherrschte σάρξ an ihnen abgethan und vom Leben verschlungen ist. Was aus diesem Grundgedanken des Apostels von selbst folgt, wird auch mehrfach ausgesprochen. So wenn die Unvereinbarkeit des Reiches Gottes mit sündigem Wesen eingeschärft wird (Gal 5 21 I Kor 6 9 f.). Aber auch der ganze Gerichtsgedanke zeigt diese Unvereinbarkeit. Und könnte hier noch die Gerechtigkeit als blosser Vorbedingung erscheinen,

so zeigt sich das innere Verhältniss der Gerechtigkeit zum Leben, wenn die Vollendung als eine Ernte beschrieben wird, bei der jeder ernten wird, was er gesät hat (Gal 6 7—9), oder als ein Erlangen dessen, was man gesucht hat (Rm 2 7) oder als ein Empfangen seiner eigenen Thaten (II Kor 5 10 *κομίσσεται τὰ διὰ τοῦ σώματος*, vgl. Apk 14 13)¹.

Auch die soziale Seite der Heilsvollendung fehlt nicht gänzlich, tritt aber hinter der religiös-sittlichen Anschauung stark zurück. Genauer gesagt, wird die Gemeinsamkeit des Heiles stets vorausgesetzt. Schon darin, dass die Auferweckung der Gläubigen nicht einzeln, sondern in einem gemeinsamen Zuge (*τάγμα*) stattfindet (I Kor 15 23), überhaupt in der Verknüpfung der gesammten Heilsvollendung mit der Parusie, ist die Anschauung eines gemeinschaftlichen Heiles enthalten; ebenso bringt es die Natur der sittlichen Gerechtigkeit, die ja in der Liebe besteht, mit sich, dass nicht Jeder sein Heil für sich geniessen kann, sondern die Heilsvollendung als eine gemeinsame erlebt wird. Hört doch die Liebe nimmer auf (I Kor 13 8). Zum bestimmten Ausdruck wird aber diese Gemeinsamkeit des Heiles nur selten gebracht; auf den gelegentlich im eschatologischen Sinn beibehaltenen Ausdruck *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (oben p. 32) darf man sich kaum berufen. Denn I Th 2 12 wird er durch *δόξα*, I Kor 15 50 durch *ἀφθαρσία* erläutert. Ebenso zeigt die Verbindung mit *κληρονομεῖν* (Gal 5 21 I Kor 6 9f. 15 50) und mit *καταξιώθῃναι* (II Th 1 5), dass die Vorstellung des höchsten Gutes im Vordergrunde steht, nicht aber die eines gemeinsamen Gutes, während I Kor 15 24 der Begriff der Herrschaft, nicht des Reiches vorschwebt. Indess fehlt doch auch die Vorstellung von der gemeinsamen Art des Gutes nicht ganz. Denn Kol 1 13 (vgl. I Th 2 12) wird das Reich als lokale Grösse gedacht und Eph 5 5 bildet den instruktiven Ausdruck einer *κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ*. Am nächsten steht es diesem Ausdruck, wenn Kol 1 12 der *κληρὸς τῶν ἀγίων* als eine gemeinsame Besetzung gedacht wird, die in einzelne *μερίδες* zerfällt. Aehnlich ist die Vorstellung auch in Gal 4 26f., wenn das obere Jerusalem als Mutter vieler Kinder, d. h. von Vielen bewohnt gedacht wird (vgl. Phil 3 20 *πολίτευμα ἡμῶν*). Auch sonst zeigen gelegentliche Andeutungen, dass Paulus die gemeinsame Art des vollen Heilsbesitzes über der individuellen Gestaltung des Heilsgedankens nicht aus den Augen verloren hat. Man beachte z. B., wie er und die Gemeinde am Tage der Parusie gegenseitig von einander rühmen werden (II Kor 1 14, vgl. Phil 2 16), oder wie I Th 4 15 17 die Gemeinsamkeit der Heilsvollen-

¹ Die genauere Ausführung hierüber bleibt Kap. V. No. 3, 4 vorbehalten — Zur Erwartung sittlicher Vollendung vgl. Jes 60 21 61 3 10f. 62 12 Ps Sal 17 26f. 32 IV Esr 4 32 8 52f. etc., WEBER a. a. O. p. 382.

dung betont wird (ἅμα σὺν αὐτοῖς, vgl. II Th 1 7 ὑμῖν . . . ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν), oder wie die Auferweckung den Apostel mit der Gemeinde zusammen hinstellt (II Kor 4 14). Am deutlichsten zeigt den Werth dieses gemeinsamen Heilsbesitzes das schöne Wort an Philemon, dass Onesimos vielleicht desshalb zeitweilig von ihm getrennt ward, damit er ihn für immer besitze (ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς (v. 15).

9. Einer kurzen Erledigung bedarf zum Schluss noch die Apokatastasisfrage. Es sollte nicht in Zweifel gestellt werden, dass die in seiner Zeit übliche Vorstellung von einem dualistischen Ausgange der Menschheitsgeschichte auch vom Apostel getheilt wird. Dafür bürgt die Darstellung des Geschicks der ungläubigen Welt als *κατάκρισις* (I Kor 11 32, vgl. 6 2 3), als *ἀπώλεια* (II Th 2 10 I Kor 1 18 II Kor 2 15 4 3 Rm 2 12 9 22 Phil 1 28 3 19), die I Kor 15 18 als ein rettungsloses Verbleiben im Tode erscheint, als *ὄλεθρος* (I Th 5 3) und zwar ewiges (II Th 1 9), als Zorn und Grimm, Trübsal und Bedrängniss (Rm 2 8 9). Dem kann man auch keine Aeusserung gegenüberstellen, die kontextgemäss auf die Apokatastasis zu beziehen wäre. Denn Rm 5 12 ff. 11 25 ff. I Kor 15 21 ff. behandeln nur die grossen Geschichtszusammenhänge ohne Rücksicht auf das Geschick der einzelnen Personen, und man thut dem Zusammenhange Gewalt an, wenn man die Worte im Sinn der Allbeseligungstheorie presst. Wie wenig der Apostel daran dachte, eine solche Theorie aufzustellen, zeigt der Umstand, dass er sich nicht scheute, den schliesslichen Dualismus auf Gottes Willen zurückzuführen (vgl. p. 40).

Damit sind indess die nicht in's Unrecht gesetzt, welche bei Paulus die Allbeseligung ausgesprochen finden¹, sondern es bedarf nur, um den wirklichen Sachverhalt festzustellen, einer vorsichtigeren Formulierung. Eine Allbeseligungstheorie ist zweifellos dem Apostel fremd,

¹ Vgl. besonders O. RIEMANN, Die Lehre von der Apokatastasis² p. 29—49, der zugibt, dass eine „vollständig klare und deutlich ausgeprägte Doktrin“ sich bei Paulus nicht findet (p. 29), dass „der Theologe Paulus“ „bis zu dieser Konsequenz noch nicht hindurchgedrungen“ ist (p. 37). Eine förmliche Lehre und einheitliche Theorie findet BEYSCHLAG, Neutest. Theol.² II p. 282—285 beim Apostel. — Sehr beweglich ist die Klage um den Untergang der Sünder in IV Esr. Mehr sind der Verlorenen als der Erlösten, wie die Fluth mehr ist als der Tropfen (9 15 16, vgl. 7 45 ff.). Besser wäre es gewesen, der Staub wäre nie entstanden (7 63), als dass wir in's Gericht müssen (v. 69). Vom Gottesgedanken aus (7 132—8 36), wie vom Werthe des Menschen aus (8 44 f.) werden gewichtige Bedenken gegen die endgültige Verlorenheit der Masse geltend gemacht, aber trotz Betonung der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung (8 47) bleibt es um des ethischen Interesses willen (z. B. 7 105 127 ff.) beim Dualismus, ja schon vor Erschaffung der Welt hat Gott das Gericht und was zum Gericht gehört, bereitet (7 70). Im Uebrigen ist der jüdischen Theologie selbst das Problem der Apokatastasis fremd (vgl. noch TEICHMANN a. a. O. p. 110 f.).

aber richtig ist, dass seine Ausführungen mehrfach eine Begeisterung athmen, die der Stimmung, in die man durch den Gedanken an ewige Höllenstrafen versetzt wird, geradezu entgegengesetzt ist. Zwiefacher Art sind jene Passagen: entweder handelt es sich um den Preis der unvergleichlichen Herrlichkeit und Erhabenheit Gottes (Rm 11 33 ff., vgl. I Kor 15 28) und Christi (Kol 1 16, vgl. 20 Eph 1 10 Phil 2 9 ff.), oder um den Siegeszug der göttlichen Gnade, die aus Israels Ungehorsam (Rm 11 25 ff.), aus Adam's Fall (5 12 ff.) nur um so grösseren Segen bereitet und der Todesherrschaft ein völliges Ende macht (I Kor 15 21 ff.). Nun kann man ja hinzufügen, dass Gottes Erhabenheit sich auch dann zeigt, wenn er Gefässe des Verderbens bereitet hat und sie mit seinem Grimm überschüttet, dass die Allgewalt der Gnade sich auch zeigt, wenn die Erwählten eben nur einer massa perditionis entrissen werden. Aber wer fühlte nicht, dass die gehobene Stimmung des Apostels, eines Mannes, der für seine Brüder selbst den Bannfluch leiden möchte (Rm 9 3), durch eine solche Erwägung unrettbar zerstört würde? Darin kommt eben zum Ausdruck, dass mit der entscheidenden Herrscherstellung Gottes ein dualistischer Weltausgang unverträglich ist, wenn Gott wirklich seinem Wesen nach als Gnade gedacht wird. Eben deshalb wird überall, wo die letztlche Stellung Gottes zur Welt in's Auge gefasst wird, unwillkürlich von dem Dualismus des Endes abstrahirt.

10. Fassen wir das Ergebniss unserer Untersuchung zusammen. Unverkennbar ist die Anknüpfung der Hoffnungen des Apostels an die Verkündigung Jesu. Dass er an der Nähe des Endes festhält, dass er es an die Parusie des Herrn Jesus bindet, dass er Weltgericht und Todtenauferstehung auf seine Vermittlung zurückführt, ist noch das Geringste, denn es ist mit dem Glauben an ihn als den Messias von selbst gegeben. Wichtiger ist die völlige Ausscheidung des politischen Momentes und der sinnlich-eudämonistischen Träume aus der Zukunftserwartung, die ganz ausschliesslich auf religiöse Werte und sittliche Massstäbe sich reduzirt. Das sind deutliche Kennzeichen des Geistes Jesu. Nicht minder bedeutsam ist es, dass auch die Bereicherung und Fortbildung der Gedanken Jesu mit den schon bei diesem nachweisbaren Tendenzen enge Fühlung hält. Ohne die universale, ja kosmische Bedeutung der endgültigen Erlösung einzuschränken, hat doch der Apostel gelernt, ihren Werth an dem Ertrage für die Persönlichkeit aufzuweisen. Ferner hat er der von Jesus selbst stammenden Anregung zu transcendenten Fassung des Heilsgutes (I p. 185—187) Folge gegeben und daraus weitreichende Konsequenzen gezogen. Von hier aus gewann er einen reichen Schatz von sehr erhabenen Bildern

zur Veranschaulichung des ewigen Lebens und vermochte, was noch mehr ist, die persönliche Heilsgewissheit auch gegenüber der anscheinenden Zweckwidrigkeit des Todes festzuhalten, ihr anstatt eines störenden Vakuums die unmittelbare Uebersiedlung zum Herrn in sichere Aussicht zu stellen. Es lässt sich indess nicht leugnen, dass seine Ausprägung der Glaubensgedanken auch gewichtige Nachtheile mit sich gebracht hat. Sehen wir selbst von der Inkonsequenz und Unsicherheit ab, die wichtigen Grundgedanken anhaftet, so lässt sich doch nicht leugnen, dass die physische Heilslehre der Folgezeit und ihr Dualismus zwischen Gott und Welt Anknüpfungspunkte im Paulinismus finden. Es ist nicht eine rein ethisch-religiöse, sondern eine zugleich hyperphysische Auffassung des Lebens, die er in den Mittelpunkt gestellt hat, und so sicher es ist, dass der Dualismus von Fleisch und Geist nicht sein letztes Wort ist, so fest steht doch, dass die Spannung beider und damit die transcendente Erfassung des Heiles bei ihm erheblich schärfer geworden ist, als in der Anschauung Jesu. Das ist ein Ergebniss, welches mit unserer Analyse des Gottesgedankens, mit dem Ueberwiegen der Züge, in denen Gottes Einzigartigkeit sich ausdrückt (oben p. 45), ungesucht zusammentrifft.

Drittes Kapitel.

Die religiöse Grundstimmung.

1. Gottesgedanke und Heilsvollendung, das sind die beiden innerlich zusammenhängenden Anschauungen, in denen bei aller Eigenart des Apostels die grundsätzliche Uebereinstimmung mit der Predigt Jesu und der Anschluss an sie offen zu Tage liegt, und eben darin ist die Gewähr gegeben, dass trotz aller Abweichung in der Terminologie und im Begriffs- und Anschauungsmaterial auch in der Beurtheilung der Heilsgegenwart sich eine prinzipielle Uebereinstimmung herausstellen müsse. Von erheblicher Bedeutung scheint es mir aber für das Verständniss der paulinischen Anschauung zu sein, dass vor der Analyse der einzelnen, vom Apostel verwendeten Grundbegriffe der Versuch gemacht wird, den durchgehenden Charakter seiner Heilsanschauung in grossen Zügen darzustellen. Insbesondere bedarf die Frage der Erwägung, in welcher Weise die glühende Sehnsucht nach der Vollendung, die der Zukunft zustrebende Heilserwartung sich mit dem Bewusstsein eines schon gegenwärtigen Heilsbesitzes verträgt und innerlich verbindet, wie beide Gedanken sich die Wage halten. Die religiöse Grund-

stimmung ist es offenbar, ^{fin}der das Verlangen nach dem vollkommenen Heil mit den an die Erde, an die Gegenwart bindenden Gedanken zusammenstossen muss; in ihr müssen wie in einem Brennpunkt alle einzelnen Gedankenstrahlen zusammentreffen und zur Einheit werden. Nur wenn es gelingt, einen einheitlichen Totaleindruck von der Religion des Apostels zu erzielen, wird es möglich sein, das gegenwärtige Heil in seinen bestimmten Schranken, in seinem bestimmten Unterschied wie in seinem inneren Zusammenhang mit der Heilsvollendung zu erfassen.

Es ist bereits an der eschatologischen Art der paulinischen Grundbegriffe gezeigt worden, dass für den Apostel der Schwerpunkt in der zukünftigen, ja schon gegenwärtigen himmlischen Welt liegt, dass Hoffnung, ὑπομονή, auch bei ihm der Nerv des Christenglaubens ist (p. 21. 22). Seine Schriften bieten aber ein überaus reichliches Material nicht nur zur Feststellung, sondern auch zum Verständniss dieser Thatsache. Sie erklärt sich aus dem ungeheueren Abstände der Gegenwart von der erhofften Heilszukunft. Zwei Grundgedanken, die freilich innerlich zusammenhängen, kann man unterscheiden, durch welche die gegenwärtige Zeit des Christenstandes von der zukünftigen unterschieden wird. Das den Christen zu Theil gewordene Heil ist, wenn auch seinem innersten Wesen nach wirkliches göttliches Heil, so doch nicht das endgültige, sondern Stückwerk, und die Stellung der Christen in der Welt ist wirklicher Gotteskinder noch nicht würdig.

Man muss sich den furchtbaren Druck, mit dem die Gegenwart auf dem Apostel lastete, vergegenwärtigen, um die Bewegung seines Gemüthes zu verstehen. Man denke nur einen schwächtigen (II Kor 10 10) und schwerleidenden (12 7) Menschen körperlichen Entbehrungen und Strapazen ausgesetzt, die oft genug bis zur Todesgefahr sich steigern, man denke ihn voll glühender Liebe zu seinem Volk, und doch von ihm bis zum Tode verfolgt, politisch ungefährlich, alle Kraft für das Gute einsetzend und von der Obrigkeit, die das Gute belohnen soll, als Ruhestörer verhaftet, gegeisselt, gefangen gehalten; der Lichtpunkt bleibt bei alledem das Wachsthum seiner Gemeinden, und doch damit welch' neue Last! Eine furchtsame Natur, in der Redekunst unbewandert (I Kor 2 1—3 II Kor 10 10 11 6), muss er sich innerlich Zwang anthun (II Kor 7 5 ἔξωθεν μάχαι, ἔσωθεν φόβοι). Neben aller Arbeit und aufreibenden inneren Antheilnahme (11 28f.) muss diese innerlich vornehme, sensitive Natur sich mit der üblen Nachwirkung der Sklavengewohnheit in seinen Gemeinden, der groben Verleumdung seiner Wahrhaftigkeit und Uneigennützigkeit herum-schlagen; da schreibt er denn „aus vieler Drangsal und Herzensbeklem-

mung heraus und unter vielen Thränen“ (II Kor 2 4) und kann keine Ruhe finden (2 13). Ist's doch nicht allein, dass er gekränkt wird (2 5), sondern er muss fürchten, dass mit dem Zutrauen zu ihm die Gemeinden auch ihren Glauben und Christenstand einbüßen (II Kor 11 3 13 5 Gal 3 1 ff. 4 16 ff.). Ist nun schon der äussere Druck, unter dem er lebt, so stark, dass er ohne Uebertreibung von einem täglichen Sterben redet (II Kor 4 10—12 16 I Kor 15 31 f.) und das Psalmwort auf sich anwendet: „Deinetwegen wurden wir zu Tode gebracht den ganzen Tag, wurden als Schlachtschafe geachtet“ (Rm 8 36), was soll man sagen, wenn man alle körperlichen und seelischen Leiden zusammenfasst, und wie soll man urteilen, wenn man dies Leben voll tiefer Schatten vergleicht mit jenem Leben, das wie von ruhigem, mildem, majestätischem Sternenglanze umwoben erscheint? Es ist doch zweifellos, dem Mass des Druckes muss das Mass der Sehnsucht nach der Vollendung entsprechen. Wer wollte es nicht nachempfinden, dass, wenn jene Hoffnung täuscht, „wir elender sind als alle Menschen“ (I Kor 15 19). Das ist zwar scheinbar eine niedrigere Gesinnung als die des stoischen Weisen und SPINOZA's, die dieses Gegendrucks nicht zu bedürfen meinen, in Wahrheit ist es die dem Menschen wahrhaft entsprechende Haltung, wenn er nur nicht mehr von sich hält, als sich gebührt zu halten (Rm 12 3).

Der Apostel hat freilich ein lebendiges Bewusstsein davon, dass nicht alle Christen das Gleiche wie er zu tragen haben, sondern die schwersten Lasten den stärksten Schultern aufgelegt werden (I Kor 4 9 ff.). Indess setzt er Leiden und Trübsal nicht nur bei sich, sondern auch in den Gemeinden voraus (I Th 1 6 2 14 — gegenüber I Kor 10 13 ist die Situation eine veränderte in II Kor 1 6 7; ferner vgl. II Kor 8 2 Phil 1 28 f.); dazu kommt die gedrückte Lage der meisten Gemeindeglieder I Kor 1 26—28), die Aussicht auf eine Steigerung der Leiden vor der Parusie (I Kor 7 28) und die daraus folgende allgemeine Annahme, dass Christsein und Leiden zusammengehören (I Th 3 3 4 Rm 8 18). Schliesslich muss man hinzunehmen die allgemein menschliche Schwachheit, Vergänglichkeit und Unehre (I Kor 15 42 f.) mit ihrem starken Gegensatz gegen die himmlische, unvergängliche Kraft und Herrlichkeit, dann erhellt deutlich, dass der eigentliche Nerv des Glaubens in der Hoffnung besteht, und dass dies nicht nur für den Apostel persönlich, sondern ganz allgemein Geltung hat.

2. Es ist leicht begreiflich, dass der gegenwärtige Heilsbesitz für sich noch kein volles Gegengewicht zu bieten vermag; im Gegenheil lässt dieser bei genauerer Betrachtung selbst viel zu wünschen übrig.

Damit kommen wir an die gegenwärtig heiss umstrittene Frage¹, ob zum gegenwärtigen Christenleben auch die Unfertigkeit des sittlichen Lebens, die oft schmerzlich gespürte Ohnmacht des sittlichen Willens gehöre oder nicht. Die Frage wäre entschieden, sobald Rm 7 14–25 auf die gegenwärtige sittliche Verfassung des Apostels sich bezöge, wie neuerdings z. B. MÜHLAU und CLEMEN² wieder wollen. Denn ganz willkürlich erscheint es mir, mit CLEMEN diese Deutung zu befolgen, dann aber die Ausführung damit abzuthun, dass sie wohl einer besonders trüben Stimmung des Apostels entstamme, von der sich sonst keine Spuren zeigen. Indess haben mich die angeführten Gründe nicht zu überzeugen vermocht. MÜHLAU legt grossen Werth auf das schon von Augustin geltend gemachte Argument, dass in v. 18 f. 22 dem „natürlichen Menschen“ zuviel zugestanden sei. Das müsste man in der That gelten lassen, wenn Rm 7 14 ff. nur „die korrekte äussere Ausführung“ des guten Willens, nicht aber diesen selbst leugnete, wie wunderlicher Weise WENDT (a. a. O. p. 74) behauptet. Nicht den Mangel an Korrektheit der äusseren Ausführung, sondern dass er das Gegentheil dessen, was er wolle, wirklich thue (7 15^b 19^b etc.), beklagt der Apostel. Dass damit aber dem „natürlichen“ Menschen noch zuviel zugestanden sei, ist insofern irreführend, als Paulus nicht vom „natürlichen“ Menschen, sondern von sich redet, wenngleich er seine persönliche Erfahrung verallgemeinert, und ist unhaltbar, weil der Apostel selbst seine allgemeine Schilderung der menschlichen Sündhaftigkeit durch das Zugeständniss nicht nur sittlichen Urtheils (1 32 2 15 17 ff.), sondern selbst guter Handlungen (2 14) ergänzt und zwar nicht nur guter äusserer Handlungen, sondern einer entsprechenden guten Herzensbeschaffenheit (2 29, vgl. 2 7). Daraus, dass der Apostel diese Erfahrungen nicht für sein allgemeines Schema in Betracht zog, kann doch nicht das Recht abgeleitet werden, sie ihm überhaupt abzusprechen³. Ferner beruft sich MÜHLAU nach einer Bemerkung von WERNLE darauf, dass der Ausruf v. 24 darauf hinweise, dass Paulus hier traurige Erfahrungen der Gegenwart in ihrer auf seinem Gewissen lastenden Schwere geschildert hat, und CLEMEN findet gar, dass man andernfalls den Apostel zum Komödianten mache. Dabei ist ausser Acht gelassen, dass die unmittelbare Empfindung doch auch bei lebhafter Vergegenwärtigung der Vergangenheit sich eines Menschen bemächtigen kann, zumal wo es sich um den inneren Zusammenbruch des bisherigen Lebens handelt, wie ja auch I Kor 15 9 die Vergangenheit des Apostels dauernd seine Selbstbeurtheilung beeinflusst. Es ist ferner vergessen, in welchem Masse beim Apostel Reflexion und unmittelbare Empfindung sich in einander verschlingen. Die widersprechenden Ausführungen Rm 7 8 einfach durch Annahme einer Pause, in der die Stimmung wechselt, zu erklären (CLEMEN), heisst auf Erklärung überhaupt verzichten. Auf Reflexion aber kommt ja auch MÜHLAU heraus, wenn er mit THOMASius die „abstrakte Trennung zweier in concreto in einander verflochtenen Seiten des Innenlebens“ annimmt, und es ist nicht verständlich, wesshalb bei dieser Annahme v. 24 leichter sich erklärt, wo er doch eine Uebertreibung involvirt als bei lebhafter Vergegenwärtigung der Vergangenheit, wo er die volle Wahrheit der Stimmung ausdrückt. Nur soviel ist zuzugeben, dass es an Nachwirkungen dieses im Ganzen überwundenen

¹ PAUL WERNLE gebührt das Verdienst, durch seine Schrift: Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897, die Verhandlungen in Fluss gebracht zu haben.

² F. MÜHLAU, Zur paulinischen Ethik in Abhandlungen, A. v. Oettingen gewidmet, 1898, p. 220–244 besonders 232 ff.; CLEMEN, Lehre von der Sünde p. 112.

³ Vgl. JACOBY a. a. O. p. 252.

unseligen Zustandes auch in der Gegenwart nicht fehlt. Darauf scheint mir das αὐτὸς ἐγὼ 7 24^b hinzuweisen. Wenn MÜHLAU die zeitlose Fassung des praesens v. 14ff. damit abweisen will, dass keine Reflexion vorliegen könne, weil nicht die gleichen Erfahrungen wie v. 7 ff. behandelt werden, so ist dagegen zu sagen, dass zwar nicht v. 7—9, wohl aber, wie auch 13^a zeigt, v. 10f. von Paulus an der Hand seiner eigenen Erfahrung genauer begründet wird. Schliesslich beruft sich MÜHLAU (nach DELITZSCH's Vorgang) mit besonderem Nachdruck auf Gal 5 16f. als den authentischen Kommentar von Rm 7 14 ff., aber der Gegensatz steht vielmehr dem von Rm 8 4ff. zwischen σάρξ und πνεῦμα parallel — und Rm 8 bringt doch auch nach MÜHLAU eine neue Entwicklungsreihe —, während der Gegensatz zwischen dem inwendigen Menschen, dem νοῦς, der sich auf Gottes Gesetz bezieht (7 22f.) und der σάρξ (7 18) mit ihren Gliedern ein ganz andersartiger ist. Wie das der Sünde gegenüber unvermögende (Rm 8 3^a) Gesetz durch die Erscheinung des Sohnes Gottes überboten wird (8 3), so das unkräftige Wohlgefallen des νοῦς am Gesetze Gottes durch den Geist. Eben desshalb bleibt die Nöthigung bestehen, Rm 7 und 8 zeitlich von einander zu scheiden. Vor Allem geht es nicht an, den auf's Aeusserste zugespitzten Konflikt zwischen dem sittlichen Willen und der Sünde gleichzeitig mit der Gefangennahme unter das Gesetz der Sünde und des Todes (7 23f.) und mit der Befreiung von demselben (8 2), die ja vielmehr die Gefangennahme des Leibes involvirt (I Kor 9 27), endigen zu lassen. Sünde und Geistesbesitz können wohl zusammen sein, aber Sündenherrschaft und Geistes Herrschaft können nicht gleichzeitig gedacht werden¹, und darum eben handelt es sich.

Das ist von grosser Wichtigkeit. Weder hier noch sonst kennt Paulus die Anschauung, dass die Herrschaft des Geistes empirisch mit der Herrschaft der Sünde verträglich sei; nirgends erkennt er die Abwechslung zwischen siegreichem Vordringen des Geistes und einer rückläufigen sittlichen Bewegung als bleibende Regel des Christenlebens an. Aber nicht weniger verfehlt erscheint es mir allerdings, wenn man, was freilich A. RITSCHL nicht gethan hat, dem Apostel die Theorie zuschreibt, dass der Christ nicht sündigt. v. SODEN, MÜHLAU und GOTTSCHICK² haben hier bereits ein reiches Material beigebracht, doch lassen sich meines Erachtens die entscheidenden Momente noch deutlicher aufzeigen. Es muss zunächst betont werden, dass nicht nur einzelne Beobachtungen, sondern gerade die ganze Theorie des Apostels es beweist, dass er das Leben des Christen als sündig beurtheilt. Schon damit ist die Unfertigkeit des sittlichen Lebens erwiesen, dass der gegenwärtige Stand des Christen seine Signatur durch die Vereinigung zweier entgegengesetzter Faktoren, σάρξ und πνεῦμα, erhält. Denn ist auch das πνεῦμα die herrschende und siegende Macht, so

¹ Das konstatirt MÜHLAU selbst (p. 227 oben) und er fühlt auch diesen Gegensatz zwischen Kap. 7 und 8, wenn er von dem „anscheinenden, ja thatsächlichen Widerspruch“ zwischen beiden redet (p. 233).

² v. SODEN, Die Ethik des Paulus, Ztschr. f. Theol. u. K. 1892, p. 121f.; MÜHLAU a. a. O. p. 217f., 230—32, 235f. J. GOTTSCHICK, Paulinismus und Reformation, Ztschr. f. Theol. u. K. 1897, p. 398—460, namentlich p. 404—434.

kann doch nur durch beständigen Streit (Gal 5 17) der Sieg behauptet, der Fleischesleib muss niedergeschlagen und gefangen geführt werden (I Kor 9 27). Denn das Fleisch bleibt eben trotz der Geistesherrschaft Fleisch und als solches für dies Leben Sitz des Todes und der Sünde (Rm 8 6—8 10^a). Es versteht sich aber von selbst, dass eine Sittlichkeit des Kampfes und Streites nicht die höchste ist, sondern das Mass von Anstrengung, dessen es bedarf, bezeichnet zugleich das Mass von Kraft, das die Sünde auch im Gläubigen noch besitzt. Dem Apostel die Meinung zutrauen, dass der Christ nicht sündigt, heisst also ihm zutrauen, dass er den inneren Widerstand des Fleisches nicht als Sünde beurtheilt, d. h. dass er einen zu niedrigen sittlichen Massstab verwendet. Besteht aber seine Norm der Gerechtigkeit in der völligen Gottes- und Menschenliebe, so ist jede dem widerstrebende Regung (*ἐπιθυμία*), auch wenn sie schliesslich überwunden wird, Sünde (Rm 7 7); an solcher vom Fleisch ausgehenden Regung aber fehlt es auch im Christenleben nicht (Gal 5 17 Kol 3 5), und kann es nicht fehlen, weil die Begierden die von unserem sterblichen Leib untrennbaren (Rm 6 12) Willensregungen unseres Fleisches (Eph 2 3) sind. Soll also nicht die sittliche Norm in einer mit Rm 7 7 und mit der ganzen innerlichen Anschauung des Apostels schlechthin unverträglichen Weise veräusserlicht werden¹, so bringt schon der grund-

¹ GOTTSCHICK (p. 421 ff.), JACOBY (p. 325 f.) kann zugegeben werden, dass Paulus es nicht darauf abgesehen hat, jeden Abstand des Christen vom höchsten Ideal als Sünde zu vergegenwärtigen, weil er überhaupt über die skrupulöse und nervöse Pflege des Sündenbewusstseins hinausgekommen ist. Aber dass er jede der göttlichen Forderung, die ihm mit dem „Ideal“ zusammenfällt, zuwiderlaufende „Energie des sinnlichen Begehrens“ als Sünde zu beurtheilen versteht (vgl. HOLTZMANN II p. 40), solltefüglich nicht bestritten werden. Die umfassende Anwendung des Sündenbegriffs geht übrigens auch aus anderen Indizien hervor. Die Nächstenliebe, mit der die Gesetzeserfüllung gegeben ist (Gal 5 14 Rm 13 8—10) ist ja nicht ein blosses Ideal der Vollkommenheit, sondern eine verpflichtende (vgl. *ὁφείλατε* Rm 13 8) Forderung des Gesetzes (ib.), deren Uebertretung natürlich unter den Fluch fällt (Gal 3 10), während das Gesetz wider die vom Geiste Getriebenen nicht ist, weil des Geistes erste Frucht die Liebe ist. Unverhüllt macht auch der Apostel von diesem weitreichenden Grundsatz die Anwendung, indem er ein die Rücksichten der Liebe bei Seite setzendes Verhalten als Sünde gegen den Bruder, ja gegen Christus selbst brandmarkt (I Kor 8 12 ff., vgl. 6 7 ff. Gal 5 15). Man nehme weiter Rm 14 23^b. Auch wenn wir den Gedanken in der Begrenzung des Textes belassen, verurtheilt er doch als Sünde jedes Handeln, das nicht von der religiösen Gewissheit der Zulässigkeit, ja Gottwohlgefälligkeit solches Thuns begleitet ist (vgl. JACOBY p. 294 ff.). Das ist doch gewiss eine ausnehmende Feinheit des sittlichen Urtheils. Man nehme schliesslich die schneidenden Gegensätze zwischen Geist und Fleisch, zwischen Licht und Finsterniss (I Th 5 4 ff. II Kor 6 14 ff. Rm 13 12 Eph 5 8 11 6 12 ff.), zwischen Gerechtigkeit und Sünde (Rm 6 15 ff.) und beachte, dass es dem Menschen nicht gegeben ist,

legende Ansatz, die Verbindung von $\sigma\rho\acute{\epsilon}$ und $\piνε\upsilon\mu\alpha$ im Christenleben, das Urtheil der Sündhaftigkeit dieses Lebens mit sich.

Zu dem gleichen Resultat führt eine verwandte Betrachtungsreihe. I Kor 4 4 wehrt der Apostel trotz seines guten Gewissens den Anspruch, vor dem Herrn als gerecht zu bestehen, selbst hinsichtlich seiner Berufsführung, von sich ab und überlässt das Urtheil über sich unbedingt dem Herrn (vgl. II Kor 10 18). Darin kommt zum Ausdruck, dass der Anspruch auf Sündlosigkeit seitens eines Menschen, und sei er auch vom Geiste Gottes getrieben, mit der Erhabenheit seines Gottes- und Christusgedankens unverträglich ist. Von diesem aus versteht es sich von selbst, dass Niemand sein gutes Gewissen an die Stelle setzen darf, die dem Richterspruche Gottes allein zukommt. Vielmehr führt die Anerkennung des unendlichen Abstandes des geschöpflichen, fleischlichen, ob auch vom Geist erfüllten Menschen von Gott nothwendig dazu, dass an ihm bemessen jeder Mensch sich als Lügner, als Sünder beurtheilen muss (Rm 3 4), kein Fleisch jemals auf Grund seiner Werke gerechtfertigt werden wird (Rm 3 20 Gal 2 16). Die völlige Ueberbrückung dieses Abstandes geschieht noch nicht durch die Geistessendung, sondern durch die der Vollendung vorbehaltene volle Gleichgestaltung mit dem Sohne Gottes.

Wie der religiöse Gesichtspunkt die Annahme menschlicher Sündlosigkeit unmöglich macht, so auch der sittlich-psychologische. Dem Apostel ist nicht verborgen geblieben, dass die Umgestaltung des sittlichen Willens nicht durch einen Naturprozess stattfindet, sondern bei aller Beeinflussung durch die entgegengesetzten Potenzen der $\sigma\rho\acute{\epsilon}$ und des $\piνε\upsilon\mu\alpha$ doch durch die Selbstbestimmung und den ausdrücklichen Entschluss des Willens bedingt ist (Gal 5 17). Damit ist aber unmittelbar gegeben, dass die Umbildung des Willens nur allmählich, weil in einer aufeinanderfolgenden Kette von Entschlüssen, erfolgen kann. Es ist der Gesichtspunkt der sittlichen Erziehung, der sich hiermit eröffnet, wie er nicht nur allen Mahnungen und Warnungen zu Grunde liegt, sondern auch ausdrücklich für das Verhältniss der Gemeinden zu Paulus (I Th 2 7 11 I Kor 3 1f. 4 14f. 21) und zu Gott (I Kor 11 32 II Kor 6 9 12 7) geltend gemacht wird. Erziehung sündiger Menschen kann aber nicht unvermittelt zur Sündlosigkeit führen, sondern es bedarf immer wieder der Sinnesänderung (II Kor 7 9), der

zwischen diesen Mächten neutral zu bleiben, sondern er sich auf eine Seite schlagen muss (ib.); das sieht nicht gerade darnach aus, als sollten nur die gröberen Unterlassungen und Fehler unter die Anklage auf Sünde gestellt werden. — Daneben muss freilich zugestanden werden, dass es an einzelnen Unsicherheiten in der Beurtheilung nicht fehlt (vgl. p. 94f., auch s. GOTTSCHICK a. a. O. p. 438ff.).

Erneuerung des νοῦς (Rm 12 2), des Zurechtbringens (καταρτίζειν Gal 6 1—2, vgl. II Kor 13 9ff.).

Es macht nur einen graduellen, keinen prinzipiellen Unterschied aus, ob die zurückgebliebene Sündhaftigkeit sich nur in der jederzeit darniedergekämpften ἐπιθυμία oder auch in wirklichen Thatünden geltend macht. In den Gemeinden konstatirt der Apostel solche Sünde, zum Teil grobe Sünde, sei es der Sinnlichkeit und ihrer laxen Beurtheilung (I Kor 5 1ff. 7 5), oder der Lieblosigkeit (I Kor 6 1ff. 8 Gal 5 15), sei es geistlichen Hochmuths und geistlicher Saththeit (I Kor 4 8 18 5 2) oder geistlichen Unverstandes (I Kor 15 34), ja er spricht geradezu von fleischlicher Art (I Kor 3 3f.). Schwieriger ist die Frage, ob der Apostel sich auch selbst nicht nur fleischlicher Regungen, die er in Geisteskraft sogleich überwindet, sondern auch zur That gewordener Sünde bewusst ist. Die Schwierigkeit liegt hier, wie ich glaube, nicht so in der Sache, als in dem Mangel an Material. Denn er hat nirgends Anlass gehabt, darauf einzugehen. Phil 3 12 und vollends Gal 2 20 tragen für die Entscheidung dieser Frage kaum etwas aus (gegen MÜHLAU p. 231f.). Unzweideutig liegt ein Sündenbekenntniss auch noch nicht in II Kor 12 7, wo ihm, um ihn vor Ueberhebung zu bewahren, der Pfahl in's Fleisch gegeben ist; denn hier ist nur die Versuchung zur Ueberhebung, nicht diese selbst anerkannt (vgl. I Kor 9 27). Dagegen rechnet er sich I Kor 11 31f. ausdrücklich in die Zahl derer, die vom Herrn gerichtet und gezüchtigt werden, weil sie die eigene Prüfung unterlassen haben, ein, und ebenso schliesst er sich Rm 13 12 selbst in die Forderung ein, die Werke der Finsterniss abzulegen, muss sie also doch noch an sich spüren.

Alle Ausführungen des Apostels setzen freilich — zwar nicht bei den falschen Brüdern, aber doch in den Gemeinden — noch immer die allgemeine Bereitwilligkeit, der Wahrheit zu gehorchen, und den guten Glauben, dass die Sünde nur in Uebereilung (vgl. Gal 6 1) oder Schwachheit (vgl. I Th 5 14 I Kor 4 10 II Kor 13 9, auch I Kor 3 1ff.) geschehe, voraus; sie gehen von der Macht des Geistes aus, durch welche die Sünde immer schon im Grunde überwunden ist und als blosser, zum Verschwinden bestimmter Rückstand der heidnischen Vergangenheit erscheint. Aber auch in dieser Begrenzung verstanden, dass nämlich die Sünde ein immer mehr verschwindendes Element des christlichen Lebens, und eine wirklich fortschreitende Annäherung an das Ideal der Vollkommenheit vorauszusetzen sei (z. B. Phil 3 12ff.), bildet doch immer noch die Sünde eine der Gegenwart anhaftende Schranke der vollen Seligkeit, und so ist es nur natürlich, dass auch dem Geistbegabten der Wunsch nach Erlösung des Leibes bleibt (Rm

8 23), eine Erlösung, die nach Ausweis von 7 24 8 6^a 7 10^a 11 mit der endgiltigen Befreiung vom Todeszustande auch die von der Sünde involvirt (gegen CLEMEN a. a. O. p. 111). Erst bei der Todtenauferstehung winkt, wie der Zusammenhang Phil 3 10—14 beweist, das Ziel der sündlosen Vollkommenheit.

In dem Verlangen nach Erlösung des Leibes trifft die Sehnsucht nach einer des Christen würdigen Weltstellung mit der Sehnsucht, dem Bereich der Sünde eben so völlig entnommen zu sein, wie Christus (vgl. Rm 6 10), zusammen (Rm 8 18—23). Zu dem gleichen Verlangen führt aber auch die Sehnsucht nach religiöser Vollendung. Es ist doch sehr beachtenswerth, dass Rm 8 23 die Erlösung des Leibes von seiner Sterblichkeit (und Sündigkeit) den Begriff der Sohneseinsetzung erläutert. Damit ist ausgesprochen, dass der Abstand zwischen Gott und Mensch erst dann soweit überbrückt ist, dass man im vollen Sinne von einem Kindesverhältniss reden kann, wenn die fleischliche, sterbliche Art des Leibes aufgehört hat. Der hier den Abstand bestimmende Masstab ist zweifellos zunächst ein physischer, aber der rein religiöse Gesichtspunkt, dass so erst das volle Gemeinschaftsverhältniss mit Gott realisirt wird, wirkt ebenfalls mit (vgl. p. 71). Man wird auch hier zunächst an die menschliche Sünde denken können. Ist das Trachten des Fleisches Feindschaft gegen Gott (Rm 8 7), so kann der Friede mit Gott, den die Erlösung in Christus gebracht hat (Rm 3 24 5 1), noch kein allseitig gesicherter sein, so lange das Leben im Fleische dauert; vielmehr muss der Ruf, sich mit Gott versöhnen zu lassen, dauernd in der Gemeinde ertönen (II Kor 5 20, vgl. 19 *ἑμενος ἐν ἡμῖν*, so auch MÜHLAU p. 229). Völlig hergestellt kann diese Friedensgemeinschaft sein, und damit die „Erlösung“ ganz vollbracht, erst dann, wenn das Fleisch völlig abgethan ist.

Sind wir für diesen Gesichtspunkt auf leise Spuren angewiesen, so hat dagegen der Apostel ein anderes Moment mehrfach und stark betont. Wie sehr das Gemeinschaftsverhältniss mit Gott unter der sinnlich minderwerthigen Beschaffenheit des Menschen leidet, zeigt Rm 8 26, wonach der Mensch den Gebetsverkehr mit Gott nach Inhalt und Form (*τί* und *καθὸ δεῖ*) so wenig entsprechend zu gestalten vermag, dass der Geist ihm mit unaussprechlichen Seufzern zu Hülfe kommen muss. Aber diese „Zungenrede“ (vgl. I Kor 14 18 etc.) kann sich doch mit Engelzungen nicht messen (I Kor 13 1). Selbst die höherstehende, weil ihrer selbst bewusste und deshalb auch Anderen verständliche prophetische Rede muss vor der Unerforschlichkeit der Wege Gottes Halt machen (I Kor 13 2 Rm 11 33 f.), und entsprechend erkennt alle Erkenntniss doch nur wie durch einen Spiegel in dunkeln Umrissen, nicht

aber von Angesicht zu Angesicht und nach der Art des göttlichen Erkennens (I Kor 13 12). So ergibt sich ein überwältigender Eindruck von der Unreife und Unfertigkeit des gegenwärtigen Heilsstandes. Aller Geistesbesitz der Christen ist Stückwerk gegenüber dem Vollkommenen. Und wenn auch die Liebe ihrer Art nach vollkommen ist und nie aufhören oder sich verändern kann, so bleibt es doch dabei, dass die Gegenwart der Zeit der Unmündigkeit gleicht, in der man unmündig redet und unmündig denkt, die aber abgethan wird, sobald man zu männlicher Reife gelangt (I Kor 13 11). Fragt man aber, worin denn diese Unreife ihren Grund hat, so ist es wiederum die Schwäche des Fleisches (vgl. Rm 6 19 8 26). Das spricht der Apostel unverkennbar aus, wenn er II Kor 5 6—8 die Heimath im Leibe der Heimath beim Herrn entgegenstellt. Die ganze plumpe, sinnliche Art des Leibes ist es, welche wie ein Bleigewicht die Schwingen des Geistes lähmt, ihn zur Unvollkommenheit herabzieht. Dem Geiste entspräche die Vollgestalt des Himmlischen (II Kor 5 7), das volle Schauen, die Enthüllung aller Geheimnisse, die Himmelssprache (vgl. II Kor 12 4). Daraus wird unter dem hemmenden Einfluss des Leibes die stückweise Erkenntniss und Prophetie und die Glossolalie; es liegt also auf der Hand, wie die gegenwärtige religiöse Gemeinschaft der pneumatischen Art Gottes und Christi inadäquat, und dass eine volle, unmittelbare Gemeinschaft erst dann möglich ist, wenn der Mensch von den Schranken seines sinnlichen Leibes befreit, zum *πνευματικός* im vollen Sinne geworden sein wird.

3. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die ganze Anschauung des Apostels vom Verhältniss des gegenwärtigen zum himmlischen Leben zumal unter dem Druck der Gegenwart zu einer religiösen Schwärmerei ohne Gleichen hätte führen können. Aber so stark in der That auf uns Nachgeborene die Anschauung seiner Zeit und auch seines Lebens den Eindruck des Enthusiastischen macht, wage ich doch nicht zu behaupten, dass dabei die Grenze der inneren Wahrheit und des religiös Berechtigten überschritten sei. Es ist wahr, dass er die Geistesgluth nirgends dämpfen wollte (Rm 12 11 τῷ πνεύματι ζέοντες, I Th 5 19f.); aber es ist ebenso gewiss, dass er sich der Gefahren des Enthusiasmus lebhaft bewusst war. Nicht nur hat er das unordentliche Wesen und die Fruchtlosigkeit der enthusiastischen Uebertreibung für die Gemeinde und das kindliche Vergnügen am Ungewöhnlichen unzweideutig gerügt (I Kor 14, vgl. besonders 16ff. 20 33), er hat auch die sittliche Gefahr desselben sich nicht verhehlt. Wenn er den Grundsatz aufstellt, dass Niemand von ihm höher achten solle, als was er sieht oder von ihm hört (II Kor 12 6), so wendet er den gleichen

Grundsatz auf sich selbst an, indem er das überschwengliche Erlebniss der Verzückerung, von dem er hier erzählt, an einer seinem gewöhnlichen Bewusstsein gegenüber selbständigen, gleichsam fremden Person vollbracht denkt (12 2—5). Das hat den Sinn, dass die Reflexion des Menschen über sich selbst, seine unwillkürliche Selbstbespiegelung nicht in jene Himmelshöhen hinaufgetragen werden darf, wo sie unkontrollirbar wird, sondern sich fein säuberlich auf Erden halten soll, wo sie an dem offenkundigen Wirken ihren Massstab und ihre Kontrolle hat. Ueberdies stellt er zur Ausgleichung des Selbstgefühls der Erhebung in die geheimnissvollen Höhen des Himmels eine ebenso geheimnissvolle satanische Leidenstiefe mit betäubenden Schlägen gegenüber, um jede Ueberhebung auszuschliessen (12 7). Aber nicht nur wunderbar keusch ist die Darstellung des Erlebnisses, sondern eigenthümlich verbindet sich dabei sein *σωπρονεῖν* mit dem *ἐκστῆναι* (5 13), indem er der überschwenglichen Natur des Erlebnisses nichts abbricht und doch klar und nüchtern dasselbe in seiner zeitlichen Bestimmtheit wie in der Begrenztheit seines eigenen Bewusstseins davon vorführt.

Höchst lehrreich ist es ferner, zu beobachten, wie Paulus jene glühende Sehnsucht nach der Vollendung, wo er sie ausspricht, zu mässigen weiss. Denn wenn irgendwo, so muss sich hier das Innerste seiner Seele uns enthüllen. II Kor 5 9f. geht der Apostel, nachdem er das Todesgrauen durch die Sehnsucht zum Herrn besiegt hat, dazu über, dass eben diese Sehnsucht (*διό*) ihn dazu treibt, seine Ehre darein zu setzen, dass er draussen wie daheim dem Herrn wohlgefällig sei, der nach den Thaten sein Urtheil bemisst. Hier mindert also der Apostel seine Sehnsucht dadurch, dass er sich durch sie zur Erfüllung der besonderen Aufgaben treiben lässt, die ihm im Dienste des Herrn gestellt sind. Genau die gleiche Erwägung greift Phil 1 20—26 Platz¹. Denn der Sehnsucht nach persönlicher Vereinigung mit dem Herrn steht gegenüber die Dringlichkeit erfolgreichen Wirkens (*καρπὸς ἔργου*) an den Gemeinden. Es ist also sein Lebenswerk, das seiner noch bedarf und ihn zum Verzicht auf persönliche Wünsche bewegt. Etwas modifizirt wird der Gedanke, wenn das Verhältniss der Gegenwart zur Heilszukunft unter dem Bilde von Saat und Ernte dargestellt wird (Gal 6 7—9). Dann ergibt sich die Vorstellung, dass, wie alle menschliche Säemannsarbeit in der Hoffnung auf Ertrag ihre Triebkraft hat (I Kor 9 10), und wie der Apostel selbst seine geistliche Säemannsarbeit (9 11) in Hoffnung auf Erfolg treibt (z. B. II Kor 1 13 5 11 13 6 etc.), so die

¹ Vgl. auch JACOBY a. a. O. p. 375f.

Hoffnung auf ewigen Gewinn die Triebkraft des christlichen Wirkens ist (I Kor 15 32; in II Kor 4 17 beachte das *κατεργάζεσθαι*).

Eine wesentliche Ergänzung findet diese Beziehung der religiösen Sehnsucht nach Heilsvollendung auf die sittliche Lebensleistung in Rm 8 24 ff. Hat Paulus in v. 18 ff. dem schmerzlichen Harren auf die volle Herrlichkeit der Söhne Gottes beredten Ausdruck gegeben, so führt er nun den Gedanken darauf heraus, dass diese sehnliche Hoffnung sich in geduldigem Abwarten auswirke (8 25). Die Hoffnung erweist sich als Kraft des Duldens und der Geduld; denn sie weist auf die so ganz überschwengliche, ewige Last der Herrlichkeit, der gegenüber die Bürde der gegenwärtigen, so kurzen, weil zeitlichen Trübsal als leicht, als geringwerthig erscheinen muss (II Kor 4 17 Rm 8 18). Ja in diesem Lichte gewinnt die Trübsal sogar den Werth eines Gutes. Der Christ kann sich nicht nur trotz alles Leidens freuen (I Th 1 6 II Kor 8 2), sondern er kann sich auf Grund der Trübsal freuen und rühmen. Zunächst deshalb, weil das Leiden der Gemeinde zum Besten (II Kor 1 6 12 10 15 Kol 1 24 Phil 2 17 f.) und Christo zu Ehren dient (Phil 1 20), sondern auch, weil erst der in vollem Masse den „ewigen“ Trost (II Th 2 16) seines Gottes erfährt (II Kor 1 3—7 Rm 15 4 f. Phil 2 1), der es spürt, dass selbst, wenn der äussere Mensch verdirbt, der innere beständig neue Lebenskräfte erhält und unverzagt, immer fröhlich, ja Viele bereichernd und Alles besitzend bleiben kann (II Kor 4 8 9 16 6 9 10). Diese Trübsalsschule birgt daher einen grossen Segen in sich, denn sie führt zu einer in Geduld bewährten Hoffnung, die nicht mehr der Enttäuschung ausgesetzt ist (Rm 5 2 ff.) und damit zu jener wahrhaft heldenhaften Siegesgewissheit gegenüber allen feindlichen Mächten, wie sie Rm 8 28 31 ff. ausgesprochen ist. Denn nicht hochfliegender Enthusiasmus oder falscher Optimismus kommt in diesen kühnen Worten zum Ausdruck, sondern eine Gewissheit, die das Warten und Dulden gelernt, die aber trotz des täglichen Sterbens wie ein Schlachtschaf (8 35 f.) das Hoffen nicht verlernt hat.

Diese Ausführungen zeigen deutlich, dass der religiöse Enthusiasmus des Apostels ihn nicht zu weltferner, unfruchtbarer Träumerei und Grübeleien geführt, sondern sich vielmehr als Grundkraft seiner Arbeit an der Welt und Lebensführung in der Welt bewährt hat. Das Erdendasein erscheint wohl im Vergleich mit der Heilszukunft als kurze, schnell vergehende Uebergangsform; die Schatten des Leides, des Todes und der Sünde geben dem Bilde der Gegenwart eine düstere Färbung. Aber doch ist der Gedanke an das zukünftige Heil vom Apostel nicht dazu verwendet, um das Erdendasein völlig zu entwerthen, sondern er gleicht dem Sonnenstrahl, der zwar alle Schrecken

der Erde auf's Deutlichste enthüllt, aber doch zugleich versöhnend und verschönend wirkt. Das Recht, auf jene grosse Zukunft hoffen, sichere Garantien für die Antheilnahme an ihren Segnungen besitzen zu dürfen, das ist der grosse Besitz der Gegenwart. Diese Hoffnung ist ein wirkliches, ein positives Gut der Jetztzeit, denn sie bietet schon jetzt Anlass zur Freude (Rm 12 12 τῇ ἐλπίδι χαίροντες, vgl. 15 13 Kol 1 11 und das oben Ausgeführte). Ja sie ist in gewisser Weise das vornehmste und grösste Gut des gegenwärtigen Christenstandes. Der Besitz der Hoffnung ist es, der den Christen vom Heiden unterscheidet (I Th 4 13 Eph 2 12) und der dem Christenstande seine Signatur gibt (Rm 8 24 I Kor 15 19 32); sie bildet den Inhalt des Evangeliums (Kol 1 23), wie das Ziel der Berufung (I Th 2 12 II Th 2 14 Phil 3 14 Eph 1 18 4 4).

4. Daneben freilich erscheint von Anfang an die Hoffnung nicht als die einzige Grossmacht des Christenlebens, sondern sie muss sich in die beherrschende Stellung mit dem Glauben und der Liebe theilen (I Th 1 3 5 8 I Kor 13 13 Kol 1 4f.)¹. Darin kommt zum unzweideutigen Ausdruck, dass die im Glauben und der Liebe beschlossenen Heilsgarantien von vornherein als eigene Güter der Heilsgegenwart gedacht sind. Und wie könnte es anders sein? Denn sicher kann die Garantie des Heils erst sein, wenn sie nicht rein äusserlicher Art ist, sondern die Art des Heiles an sich hat und in unentwickelter Gestalt keimhaft das ganze Heil in sich trägt.

Den unbedingten Werth der Liebe hat Paulus in einer Weise beschrieben, die stark an Jesu Predigt erinnert. Einen ergreifenden Ausdruck findet er dafür in I Kor 13 1—3, wo die Liebe als das Einzige gepriesen wird, was dem Menschen Werth verleiht (οὐθέν ἐίμι). Wenn dann in 13 13 der Werth der Liebe selbst über den des Glaubens und der Hoffnung gestellt wird, so kann das nicht allein auf ihrer Gemeinnützigkeit beruhen, sondern muss absolut verstanden werden; unbedingten Werth hat nur die Liebe, insofern erst sie das Ziel des göttlichen Heilswillens voll bezeichnet; während der Glaube auf Erden das geistige Organ für das Heil Gottes ist, die Hoffnung aber auf die selige Vollendung gerichtet ist, bezeichnet die Liebesgesinnung — gegen Gott und Menschen — das Heil, das Leben Gottes, sofern es bereits geistiges Eigenthum des Menschen geworden ist. Die gleiche Werthschätzung der Liebe zeigt Rm 14 17², wo die Gerechtigkeit zum Reiche Gottes, d. h. zum (gegenwärtigen) Heilsgut gerechnet wird. Dem Zusammenhange nach kann (vgl. das nachfolgende δουλεύων . . .) damit nicht die Glaubens-

¹ Vgl. zu dieser Trias RESCH a. a. O. p. 181, auch ROPES p. 24.

² Die Formulierung ist, wie JACOBY a. a. O. p. 304 Anm. 1 mit Recht erinnert, durch den Kontext bestimmt.

gerechtigkeit, sondern nur die Liebesübung gemeint sein. Analog erscheint die Liebe Gal 5 22 als erste und somit vornehmste Frucht des Geistes. Entsprechend greift der Apostel auf die Liebe zu Gott zurück, wo er die gottwohlgefällige Herzensbeschaffenheit bezeichnen will (p. 25), und ebenso nennt er die Liebe zum Nächsten des Gesetzes Erfüllung (Gal 5 14 Rm 13 8—10). Demgemäss ist Beschneidung und Vorhaut gleich werthlos gegenüber der Beobachtung der Gebote Gottes, d. h. der Liebe (I Kor 7 19, vgl. Gal 5 6 Rm 2 25—29). Es ist also die bei Johannes so deutlich vorliegende und auf Jesus selbst zurückgehende absolute Werthung des sittlichen Lebens der Liebe auch bei Paulus vorhanden, und darf nicht etwa desshalb ausser Acht gesetzt werden, weil sie bei den polemischen Auseinandersetzungen über die Gültigkeit des Gesetzes und der Beschneidung nicht so deutlich in ihrer beherrschenden Stellung hervortritt, wie in der johanneischen Theologie¹.

Ergibt sich, dass Liebesübung dem Menschen unmittelbar einen Werth gibt, der nie entwerthet wird, dass Liebe ein integrierender Bestandtheil des Reiches Gottes, des Heilsgutes und für sich selbst Gott gefällig ist, so ist damit unmittelbar die Bedeutung der Hoffnung insofern begrenzt, als das Heil keine rein zukünftige und jenseitige Grösse ist, sondern in Gestalt der Liebe, die Gott durch seinen Geist in den Herzen wirkt, schon in die Gegenwart hineinreicht. Das gleiche Resultat aber ergibt sich, sobald wir die Glaubensgedanken auf ihren Inhalt prüfen. Es ist zweifellos, dass die Stellung, die uns Gott als geliebten Kindern durch sein Rechtfertigungsurtheil anweist, schon für die Gegenwart ein unüberbietbar grosses Heilsgut ist; es ist ebenso sicher, dass das Verhältniss zu Christus, welches in der Theilnahme an seinem Leben, dem Geiste besteht, nicht nur eine Garantie des zukünftigen Heilsstandes, sondern ein Unterpand in Gestalt des Angeldes (II Kor 1 22 5 5 Eph 1 14), d. h. einer vorläufigen Theilzahlung in sich enthält, also ein wirkliches, zwar in der Form vollendbares, dem Wesen nach aber unersetzlich grosses Gut enthält. Beides beruht im Tode und der Auferweckung Christi, und diese Thaten Gottes haben eben nicht nur das zukünftige Heilsgut vorbereitet, sondern das gegenwärtige geschaffen. Die Erörterung dieser Gedanken gehört noch nicht in unsern Zusammenhang, der es nur auf ein Bild von der Stimmung des Apostels abgesehen hat. Der Ertrag der Glaubensgedanken für diese ist die wundervolle Heilsgewissheit, die sicher ist, dass weder Tod, noch Leben, noch Gewalten, es sei der Gegenwart oder Zukunft, der Höhe oder der Tiefe, uns von der Liebe Gottes zu scheiden vermögen (Rm

¹ Vgl. die vortreffliche Ausführung v. SODEN's, *Ethik des Paulus* a. a. O. p. 111 bis 113.

8 38f.), vielmehr die ganze Welt, Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft uns gehört (I Kor 3 21f.) und Gutes für uns schaffen muss (Rm 8 28). Hier wird es greifbar deutlich, dass die Schwingen des Glaubens den Apostel über allen Unterschied der Zeiten, über alle Entwicklungsphasen des Heils in Gegenwart und Zukunft hinausheben, und er mit Gottes Augen in der Gegenwart trotz ihrer Aermlichkeit, ihres Drucks und ihrer Unvollkommenheit schon die selige Vollendung zu erleben vermag (Rm 8 30 ἐδόξασεν). Indess wollen wir mit diesem herrlichen Ausblick allein uns nicht genügen lassen, denn es lohnt sich reichlich, der Stimmung des Apostels, wie sie durch die Gegenwart des Heiles angeregt ist, bis in's Einzelne nachzugehen (vgl. noch Kap. VI No. 13).

5. Es ist nur die Konsequenz dieser Auffassung von der Gegenwart als wirklicher Heilszeit für die subjektive Empfindung, dass die Freude als religiöse Grundstimmung gedacht wird. Dafür beweist schon, dass sie Gal 5 22 neben der Liebe als Frucht des Geistes (vgl. I Th 1 6), Rm 14 17 neben der Gerechtigkeit als Bestandtheil des Reiches Gottes gedacht ist. Darauf weist ferner die wiederholte Aufforderung zu steter Freude (I Th 5 16 II Kor 13 11 Phil 3 1 4 4), die Beschreibung der Christenstimmung als einer allezeit fröhlichen (II Kor 6 10 Rm 12 12, vgl. II Kor 8 2) und das Gebet um Füllung der Herzen mit jeglicher Freude (Rm 15 13). Ja der Apostel bezeichnet sogar als das Ziel seiner gesammten Wirksamkeit die Freude der Gemeinden (II Kor 1 24 Phil 1 25). Diese Freude ist von irdischer Freude, wie irdischem Leid unabhängig (vgl. I Kor 7 30 Rm 12 15); ihre Quelle hat sie in der Hoffnung auf die Vollendung (s. o.), im Glauben (II Kor 1 24 Rm 15 13 Phil 1 25), in der Gerechtigkeit und Wahrheit (I Kor 13 6), in der Liebe, die sich jeglicher Förderung der anderen freut (z. B. I Th 2 19f. 3 9 f. u. oft), kurz im heiligen Geiste. Diese freudige Stimmung, die durch den Genuss der gegenwärtigen und die Gewissheit der zukünftigen Heilsgüter in den Herzen erzeugt wird, kommt Gott gegenüber darin zum Ausdruck, dass die Danksagung nicht nur bei besonderem Anlass, sondern allezeit und bei jedem Anlass zu der Pflicht (I Th 5 18 Phil 4 6 Kol 1 12 2 7 3 17 4 2 Eph 5 4 20, vgl. Rm 1 21) und Uebung der Christen (I Kor 10 30 14 16—18 II Kor 1 11 4 15 9 11 12 Rm 7 25 14 6) gerechnet wird, wie denn auch der Apostel für den Christenstand als solchen Gott dankt (I Th 1 2 2 13 3 9 II Th 1 3 2 13 I Kor 1 4 Rm 1 8 Phil 1 3 Philem 4 Kol 1 3 Eph 1 16).

Als Heilszeit erweist sich die Gegenwart auch durch den Besitz des Friedens (εἰρήνη). RITSCHL's Behauptung, dass der Friede „die allgemeine, wie die besondere sittliche Ordnung“ (II p. 293, 295), das „gemeinsame Gut“ sei, ist zwar mit Recht allgemein abgelehnt, weil

der Begriff, wie der Zusammenhang vielfach erweist, sich hierauf nicht beschränken lässt, aber richtig ist, dass nicht nur neben der spezifisch religiösen Fassung die übliche des Friedens fortbestehen bleibt, sondern auch der spezifischen Fassung des Begriffs der εἰρήνη das Moment der Gemeinsamkeit und Zusammenstimmung unter einander anhaftet. Das beweist II Th 3 16 Gal 6 16 I Kor 7 15 14 33 16 11 II Kor 13 11, wo man nur gewaltsam von der Grundbedeutung des Wortes, dem gemeinsamen Frieden, absehen könnte. Ganz besonders deutlich verbindet beide Momente, das rein religiöse und das soziale, Kol 3 15, wo der Friede gleichzeitig als die beherrschende Macht der Herzen gedacht und an die Einheit des Leibes der Kirche geknüpft wird. Nur wenn man die Verknüpfung beider Momente zu einem Begriff verbindet, kann man, wie auch die Gezwungenheit der neuesten (HAUPT'schen) Auslegung von Eph 2 11 ff. deutlich erweist, der eigenthümlichen Art, wie hier beide Momente bald mit einander abwechseln, bald verbunden sind, gerecht werden. Aber auch wenn man unter dem „Frieden“ die innerliche und äusserliche Harmonie, den inneren Seelenfrieden im Zusammenhang mit dem ungetrübten Liebesverkehr versteht, ist damit noch nicht die ganze Eigenart des Gedankens erfasst. Die Harmonie und Zusammenstimmung des Friedens ist weder blos eine subjektive Stimmung, noch eine Folge menschlichen Handelns oder auch ein Gemisch von beiden, sondern eine objective Grösse, die von Gott, von Christus, vom Geiste stammend, bald wie eine Herrschermacht gedacht werden kann, der sich die Herzen beugen (Kol 3 15), und die ein Wächteramt übt (Phil 4 7), bald wie eine Sphäre, in der man vor allem Ungemach und aller Versuchung geborgen ist (vgl. I Kor 7 15 Kol 3 15^b). So ist denn der Begriff des Friedens die Zusammenfassung des in Christus gegenwärtigen Heils überhaupt. Das zeigt die ständige Zusammenstellung des Heilsprinzips, der Gnade, mit dem Frieden in den Briefeingängen, die Verbindung von ζωὴ καὶ εἰρήνη Rm 8 6, die Bezeichnung des Inhalts der Verkündigung als Frieden (Rm 10 15 Eph 2 17 6 15). Entsprechend wird Gott als Gott des Friedens (I Th 5 23 I Kor 14 33 II Kor 13 11 Rm 15 33 16 20 Phil 4 9), d. h. als Heilsgott bezeichnet.

6. Neben dem Begriff der Freude und des Friedens eignet sich zur Bezeichnung der Stimmung, die dem gegenwärtigen Heil entspricht, noch die Darstellung des christlichen Selbstgefühls, wie Paulus es unter dem Begriff des Rühmens zum Ausdruck bringt (καυχᾶσθαι mit Derivaten und Synonymen). Dieser Begriff, auf dessen grosse Bedeutung A. RITSCHL zum ersten Male aufmerksam gemacht hat¹, kann hier noch

¹ Rechtf. u. Vers. II § 39 (3. Aufl. p. 367—71).

nicht nach allen Seiten entwickelt werden. Aber keinesfalls darf er bei der Charakteristik der Heilsgegenwart übergangen werden. Bei psychologischer Analyse des religiösen Selbstbewusstseins versteht es sich von selbst, dass alle religiösen Werthe sich schliesslich in einer neuen Werthschätzung der eigenen Person auswirken müssen. Der hierauf begründeten Erwartung entsprechen in der That die Briefe des Apostels, sofern in ihnen der Begriff des Rühmens, d. h. der Aussprache des eigenen Werthes, eine grosse Rolle spielt.

Freilich setzt alles Rühmen, wenn es christlich sein soll, die Tilgung des natürlichen, prahlerischen Selbstbewusstseins voraus, und vollzieht sich unter der unbedingten Anerkennung des göttlichen Gnadenwirkens. Gerade am Begriff des Rühmens zeigt sich auf's Deutlichste, wie der Gedanke an Gottes einzigartige Erhabenheit das gesammte Selbstgefühl beherrscht (vgl. p. 37 f.). Denn bedingungslos gilt hier der Grundsatz: Was gibt dir denn einen Vorzug? Was hast du denn, das du nicht empfangen hättest? Wenn du aber alles empfangen hast, was rühmst du dich, als besässtest du es von selbst? (I Kor 4 7). Demgemäss ist alles Rühmen ohne Gott oder wider Gott ausgeschlossen (I Kor 1 29 ff. Rm 3 27 4 2), und bei aller Selbstbeurtheilung muss die definitive, göttliche Beurtheilung vorbehalten bleiben (I Kor 4 3—5 II Kor 10 18), aber wohl gibt es ein christliches Rühmen, das auf Grund des Herrn (I Kor 1 31 II Kor 10 17), auf Grund des Kreuzes Christi sich vollzieht (Gal 6 14). Es können freilich nicht fleischliche Vorzüge sein, deren der Christ sich rühmt, wie Beschneidung u. s. w. Denn das ist alles durch Christi Kreuz entwerthet (II Kor 11 21 f. Phil 3 9 ff. Gal 6 12—15), zur Thorheit und zum Schaden geworden. Alle Unterschiede der natürlichen Menschheit in geschlechtlicher, nationaler, religiöser, kultureller oder sozialer Hinsicht sind in Christus aufgehoben (Gal 3 28 I Kor 12 13 Kol 3 11), so dass jeder derartige Massstab unzureichend geworden ist (II Kor 5 16 Rm 14 Kol 2 16 18). Es können auch nicht Menschen sein, deren man sich rühmt, denn Gott sieht die Person nicht an (Gal 2 6, vgl. Rm 2 11), in Christus ist das Alte vergangen (II Kor 5 17); wie könnte man sich Eines auf Kosten Anderer rühmen, da sie doch insgesamt Gott und den Gläubigen gehören (I Kor 3 21—23)? Ebenso kann es nicht Ruhm bei Menschen sein, den man sucht (I Th 2 6 Gal 1 10), oder auch nur Gefallen an sich selbst (Rm 15 1 3, vgl. 12 16 *φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς*), sondern allein Gottes Wohlgefallen und Gottes Lob (I Th 4 1, vgl. Rm 2 29 3 23 8 8 etc.). Wie es so gar nicht fleischliche Massstäbe sind, nach denen der Christ sich rühmt, zeigt der Apostel, indem er es liebt, den Gegenstand des Ruhms in paradoxer Weise zu bezeichnen. Die Gläubigen rühmen sich der Trübsal (Rm 5 3), der Diener Christi seines

Duldens (II Kor 6 4ff. 11 23 ff.), seiner Schwachheit (II Kor 11 30). Gerade letzterer Zusammenhang ist überaus lehrreich. Denn indem der Apostel mit dem Grundsatz, sich seiner Schwachheit zu rühmen, vollen Ernst machen will und sich wohl bewusst ist, in den bisherigen Zügen das Bild eines Helden gezeichnet zu haben, entschliesst er sich, ein anderes Erlebniss hinzuzufügen, das in keiner Weise zum Selbstruhm sich eignet, vielmehr den allem Heldenmut scheinbar entgegentretenden Zug heimlicher Flucht enthält (12 31 ff.). Wenn aber seine ganze heldenhafte Missionsarbeit durch solche Rettung durch Flucht inaugurirt wird, ergibt sich, dass nicht er, sondern Gott allein zu preisen ist.

Zeigt sich so, dass das Selbstgefühl des Apostels von dem Werthe seiner Leistung durchaus von aufrichtiger, ehrfürchtiger Unterordnung gegen Gott umfasst ist (vgl. noch I Kor 15 10), und dass es nur auf geistige, auf Glaubenswerthe sich gründet, so ist noch weiter hinzuzufügen, dass es von der Scheu begleitet ist, sich dem Bruder zu vergleichen oder überzuordnen. Denn der Apostel verlangt, im Punkte der Ehre einander den Vorzug zu geben (Rm 12 10), den Nächsten als sich selbst überlegen zu betrachten (Phil 2 3), nicht sich selbst für klug zu halten (Rm 12 16). Dieser Grundsatz hat sein Recht darin, dass die Leistung eines Jeden nur als Ganzes und nach ihrem Zusammenhange mit der Herzensgesinnung in Betracht kommt und eben desshalb sich nicht zur Vergleichung mit Anderen eignet, deren Beurtheilung Gott allein zu überlassen ist (Gal 6 4). In Betracht kommt ferner der Zug des Herzens zu den Niedrigen (Rm 12 16), der gern gerade dem Gerungen Ehre beilegt (vgl. I Kor 12 22—24), um auch in dieser Hinsicht einen Ausgleich zu schaffen (vgl. II Kor 8 14). Aber freilich darf der Grundsatz der bescheidenen Unterordnung nicht zur Uebertreibung und inneren Unwahrheit führen. Denn ist es an sich eine Ueberhebung, sich dem Anderen gleichzustellen (II Kor 11 21 ἐν ᾧ ὁ ἅν τις τολμᾷ, ἐν ἀφροσύνῃ λέγω, τολμῶ καὶ γὰρ) oder gar überzuordnen (παραφρονῶν λέγω, ὑπερ ἑγὼ v. 23), so kann doch diese persönliche Geltendmachung und Ueberordnung eine durch die Umstände gebotene, pflichtmässige sein (ib.) Trotzdem empfindet Paulus diesen Eigenruhm, obwohl er ihn in höchst feiner Weise mit der Forderung der Demut verbindet, als eine Entwürdigung (12 11), sofern er nicht nöthig haben sollte, nach Art eines Prahlers seinen eigenen Ruhm zu verkündigen (vgl. 5 12).

Aber alle diese Einschränkungen schliessen es nicht aus, dass die Briefe an naiven und unreflektirten Aeussierungen des apostolischen Selbstgefühls reich sind und so ein kräftiges Gefühl von dem Werthe der Person und der Leistung des Apostels zum Ausdruck bringen.

Beachtenswerth ist besonders, dass die im Lutherthum üblich gewordene Norm, bei allen Werken sich stets ihre Unvollkommenheit zu vergegenwärtigen und deshalb davon kein Rühmens zu machen, beim Apostel fehlt. Eine obschon entfernte Analogie bietet nur I Kor 15 9, wo der Apostel sich als den geringsten der Apostel bezeichnet, indem er dabei seine alte Sünde als Christenverfolger in Anschlag bringt (vgl. Eph 3 8). Aber unmittelbar daneben stellt v. 10 einen sehr kräftigen Ausdruck seiner eigenen Leistung. Ebenso fehlt gänzlich der uns geläufig gewordene Gedanke, dass das Bewusstsein der Verpflichtung zum Guten das Selbstgefühl zu ertöden habe. Der Gedanke der sittlichen Verpflichtung ist natürlich dem Apostel nicht unbekannt (s. Kap. V), aber mit dem Begriff des Rühmens und zu seiner Einschränkung ist er nur I Kor 9 16ff. verwendet, und zwar formell in sehr unprotestantischer Weise. Denn während Paulus aus seiner Verpflichtung, Evangelium zu verkündigen, folgert, dass er dessen sich nicht rühmen dürfe, hält er doch den Gedanken des Rühmens fest, das sich auf seine unentgeltliche Verkündigung gründet; diese also denkt er nicht als in einer Verpflichtung begründet, vielmehr ist, an der allgemein geltenden Regel bemessen, sein Verzicht auf das Recht der Verpflegung ein *opus supererogatorium*; ja unter den gleichen Gesichtspunkt stellt er seinen Verzicht auf alle Rechte der christlichen Freiheit (9 19ff.). Aber freilich ist er von der katholischen Auffassung innerlich weit entfernt. Denn er spricht aus, dass für ihn der Gebrauch seiner Freiheit ein Missbrauch sein würde (9 18 *καταχρησθαι*), sieht also in seinem Verzicht die Erfüllung des Liebesgebots (10 33 11 1, vgl. die analogen Fälle 8 9 11—13 Rm 14). Demgemäss stellt er auch den Verzicht auf alle Rechte unter die Rektion des Gedankens, dass er nur dadurch den Antheil an den Gaben des Evangeliums festhalten (v. 23) und bewährt bleiben könne (v. 27). Umgekehrt aber liegt es ihm fern, seine Predigt nur als pflichtmässig zu beurtheilen. Denn 9 1 15 10 31, vgl. 4 4f., gewinnt er daraus einen Ruhmetitel für sich. Die Schwierigkeit löst sich, sobald man aufhört, das Wesentliche des Gedankens darin zu sehen, dass ein Handeln als pflichtmässig, das andere als freiwillig beurtheilt wird, dies vielmehr als einen relativen Unterschied beurtheilt, sofern an einem Handeln mehr die Pflichtmässigkeit, am anderen mehr die Freiwilligkeit hervortritt. In Wahrheit nämlich schliessen beide Betrachtungsweisen einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Denn das gleiche Handeln unterliegt dem inneren Zwange als ein gottgewolltes und pflichtmässiges und ist doch zugleich ein Ausfluss der inneren Freiheit, sofern es gern geschieht. Sofern ein Handeln Ausdruck der Pflicht ist und unter dem Zwange steht, kann auf Lohn kein Anspruch erhoben

werden. Sofern es aber ein freiwillig und gern geschehendes ist — und das zeigt sich in allem Verzicht auf Lohn — ergibt sich mit psychologischer Nothwendigkeit eine Aussicht auf Lohn, die in der Anregung des Selbstgefühls besteht¹.

So bleibt es also dabei, dass der Ruhm trotz des Pflichtgedankens aufrecht erhalten wird, und Paulus möchte lieber sterben, als sein Rühmen sich nehmen lassen (9 16). Wie die Endvollendung Ehre und Würde in sich einschliesst (p. 72), so beurtheilt der Apostel nicht nur das Trachten nach Ehre als menschlich, sondern das Verlangen nach der rechten Ehre als gottgewollt (Rm 2 7 *δόξαν καὶ τιμὴν ζητοῦσιν*, vgl. Phil 4 8 *ὅσα εὐφροσύνη . . . εἴ τις ἔπαινος* und auch die furchtbare Strafe der Selbstherabwürdigung der Heiden Rm 1 24 *τοῦ ἀτιμάζεσθαι*, 1 26 *πάσῃ ἀτιμίας*, auch Phil 3 19 *ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν*). Gott nimmt dem Gläubigen nicht seinen Stolz und Hochmuth, sein prahlerisches Selbstbewusstsein, ohne eine neue Werthschätzung in ihm zu schaffen. Dieses berechnete Ehrgefühl, dieser richtige Stolz richtet sich zunächst auf den Heilsstand überhaupt. Der Glaube selbst und seine Förderung ist Anlass nicht nur der Freude, sondern auch des Rühmens (Phil 1 25) und das Mass des Glaubens auch das Mass der richtigen und besonnenen Selbsteinschätzung (Rm 12 3); die Hoffnung der Herrlichkeit ist Anlass zum Rühmen (Rm 5 2) ebenso, wie die Stellung zu Gott, der für uns ist (Rm 5 11, vgl. 8 31 ff.). Aber auch ein besonderes, persönliches Ehrgefühl zeigt der Apostel. So rühmt er sich seiner apostolischen Machtvollkommenheit (II Kor 10 8, vgl. I Kor 9 1), die er in Zeichen und Wundern und Machtwirkungen bewährt hat (II Kor 12 12 Rm 15 17 f.), und die auch in Zukunft sich bewähren wird (II Kor 13 6 10), so dass er in Nichts hinter den „übergrossen Aposteln“ zurücksteht (ib. 11 5 12 11). Hat er auch keine Redegewandtheit (10 10 11 6), so besitzt er doch Erkenntniss, die er offenkundig gezeigt hat (11 6, vgl. 6 6 f. 10 4—6), und macht er bei persönlichem Auftreten den Eindruck der Schwachheit (10 10), so liegt das vielleicht nur an seiner bescheidenen Art (11 21). Aber an Gottes Kraft fehlt es ihm in dieser Schwachheit nicht (12 9 10). Doch nicht nur diese Gaben Gottes sind es, deren der Apostel sich rühmt, sondern ebenso seine sittliche Lebensleistung und sein sittlicher Wandel. Das wird in anderem Zusammenhange (Kap. V No. 3) genauer zu besprechen sein, hier genügt es, gezeigt zu haben, dass die Güter der Heilszeit in der That in dem Menschen auch

¹ Durch diesen Versuch eines Ausgleichs soll natürlich die vorhandene Unsicherheit nicht bemäntelt werden. Auch sonst kennt ja der Apostel Dinge, zu denen eine unbedingte Verpflichtung nicht vorliegt, die aber besser sind als andere (I Kor 7).

ein neues Selbstgefühl und eine neue Einschätzung der Person nach ihrem wahren, inneren Werthe hervorbringen.

7. Eine bestimmte Seite dieses persönlichen Werthes bringt der Begriff der Freiheit zum Ausdruck. Es ist zu eng gefasst, wenn v. SODEN die Freiheit als den „Grundbegriff des sittlichen Lebensideals des Paulus“ bestimmt (a. a. O. p. 120). Der Begriff der Freiheit hat wichtige Folgen auch für die sittliche Anschauung, aber in erster Linie ist er ersichtlich religiöser Art. Gal 4 21—31 werden die beiden Bünde unter dem Gesichtspunkt der Knechtschaft und der Freiheit einander gegenübergestellt. Damit ist aber nicht nur gemeint, „dass nicht ein äusseres statutarisches Gesetz das sittliche Verhalten des Christen bestimmt“ (ib.), sondern der Gegensatz zwischen Knechtschaft und Freiheit ist dem anderen zwischen Knechtschaft und Sohnschaft gleichartig, wie auch Rm 8 21 die Freiheit zur Gotteskindschaft in enge Beziehung gesetzt wird. Die gleiche allgemeine Art hat der Begriff an sich, wenn I Kor 7 22 der Knecht über seinen Stand damit getröstet wird, dass er ein Freigelassener des Herrn sei. In diesem Vollsinn ist der Begriff auch sonst gebraucht (vgl. Gal 2 4 5 1 13 I Kor 9 1 19 10 29 II Kor 3 17, vgl. Rm 8 2). Wie der Zusammenhang von I Kor 9 1 19 10 29 beweist, handelt es sich dabei um nichts Geringeres als die Macht, Alles zu thun und zu lassen (vgl. I Kor 6 12 10 23), die aus dem Glauben (Rm 14 23), dass dem Herrn die Erde gehört (I Kor 10 25 f.) und dass sein Eigenthum auch uns gehört (I Kor 3 21—23, analog ist die Gedankenreihe Rm 8 28 31 ff.), sich ergibt. Ja im letzten Grunde schliesst diese Freiheit auch die Knechtschaft der Vergänglichkeit (Rm 8 21) aus und ist eine Freiheit vom Gesetze des Todes (Rm 8 2)¹.

Die Möglichkeit aber, auf dem antik-heidnischen Boden jenes hohe Lebensideal in verhängnissvoller Weise missverstanden zu sehen, hat den Apostel von Anfang an genöthigt, den Begriff der Freiheit nicht nur gegen eine sozialpolitische Auffassung abzugrenzen (Gal 3 28 I Kor 7 21 f. Kol 3 11 Eph 6 5 ff.), sondern vor Allem auch gegen libertinistisches Missverständniss. Schon Gal 5 13 warnt davor, die Freiheit zum Anlass für die Emanzipation des Fleisches zu machen und stellt ihr die Knechtschaft der Liebe zur Seite; ebenso ergänzt I Kor 6 12 10 23 den Grundsatz der Freiheit durch den Gesichtspunkt des gemeinsamen Nutzens, und 8 9 ff. Rm 14 combinirt damit die Liebe, welche Aergerniss vermeidet. Zugleich aber klingt I Kor 6 12 ein Gedanke an, der dann im Römerbrief weitergeführt wird, dass nämlich die Freiheit es ausschliesst, sich durch irgend etwas die Gewalt nehmen

¹ Vgl. p. 72, 89 f. und Kap. VI No. 10.

zu lassen, dass sie also in die Weltherrschaft auch die Herrschaft über die eigenen Leidenschaften und Triebe einschliesst. Dem entspricht der Gedanke, dass die Freiheit Freiheit von der Sünde (Rm 6 18 8 2), also Knechtschaft und Gehorsam gegenüber der Gerechtigkeit bedeutet (6 16 18 19).

Aber auch abgesehen von dieser spezifischen Beziehung auf das sittliche Handeln, wonach sie mit dem Guthandeln zusammenfällt, ist der Gedanke der Freiheit für das sittliche Handeln von grösster Bedeutung. Denn sie enthält unmittelbar in sich die Freiheit gegenüber jeder äusseren Autorität. Wie tief der Apostel diesen Gedanken erfasst hat, zeigt I Kor 2 15, wo dem vom Geiste Gottes erfüllten Menschen die Beurtheilung aller Dinge zugestanden, er selbst aber jeder Beurtheilung entnommen wird. Auf einen ähnlichen Gedanken führt der Zusammenhang, in dem II Kor 3 17 sich befindet (vgl. p. 60, 59). Hier wird durch Einführung des Begriffs der Freiheit angedeutet, dass während der Alte Bund auf der Mittheilung des Glanzes an den Einen, Moses, und somit auf Autorität beruhte, im Neuen Bunde Alle am Geiste Gottes und an der Herrlichkeit seiner Offenbarung unmittelbaren Antheil haben, hier also Freiheit herrscht. Es verdient aber besondere Beachtung, dass sich der Apostel von solchen Grundgedanken auch in der Praxis leiten lässt. Er schützt das Gewissen eines Jeden, auch das irrende Gewissen, in seiner Freiheit vor Vergewaltigung durch den Anderen (I Kor 8 7 ff. 10 25 ff.) und erneuert den Grundsatz Jesu, einander nicht zu richten (Rm 14 3 ff. 13 Kol 2 16). Auch verwahrt er sich dagegen, aus seinem Rath den Gemeinden einen Strick machen zu wollen (I Kor 7 35 vgl. 7 15) und beruft sich auf ihr eigenes Urtheil (I Kor 10 15 11 13). Wo er befehlen könnte, mahnt er lieber, damit das Gute freiwillig geschehe (Philem 8 14 vgl. II Kor 1 24 13 10). Fällt aber die wahre Freiheit mit der Gebundenheit an Gott zusammen, so ergeben sich für die Geltendmachung jenes Grundsatzes der Freiheit in der Praxis einschränkende Bestimmungen, weil die volle innere Freiheit von der Sünde nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden kann. Daraus ergibt sich die Nothwendigkeit, nicht nur sich, sondern auch Andere zu beurtheilen (vgl. z. B. I Kor 5 3 11 30 II Kor 11 13—15 Rm 3 8 Phil 3 19), und die Beurtheilung anderer Christen gilt als selbstverständlich (I Kor 5 12), da man sich ja sonst vor dem Umsichgreifen bösen Sauerteiges nicht schützen könnte (ib. 6 7). Ebenso ergibt sich die Nothwendigkeit, wenn es sein muss, sich auch der apostolischen Gewalt zu bedienen und bedingungslose Unterordnung zu verlangen (I Kor 14 37 38 II Kor 13 2 10 etc.). Aber im Ganzen wird auf die Bereitwilligkeit der Gemeinden, Mahnung und guten Rath an-

zunehmen und damit auf ein gewisses Mass wirklicher innerer Freiheit gerechnet.

8. Mit diesen Ausführungen ist das subjektive Heilsbewusstsein in seinen Grundzügen festgestellt. Es muss aber betont werden, dass sich dabei eine geradezu grossartige innere Uebereinstimmung mit der Anschauung Jesu herausstellt. Voller Einklang zeigt sich nicht nur in der freudigen Grundstimmung, die dem Heilsbesitz entspricht (vgl. I p. 58—62), sondern auch in der inneren Seelenruhe, die, aus Gott stammend, an der Harmonie der brüderlichen Gemeinschaft ihren Schutzwall hat, an dem die Wogen der Weltunruhe sich brechen (p. 128f.). Auch im Gedanken der Freiheit, ja der Herrschaft über die Welt trifft Paulus mit den Gedanken Jesu durchaus zusammen (I p. 130f.). Dass sich das neue Werthgefühl in der Form des Rühmens ausgesprochen findet, ist zwar genuin paulinisch, aber in dem unmittelbaren Empfinden des durch Gott dem Christen beigelegten Werthes stimmt er mit Jesu Urtheil durchaus überein (vgl. Mt 11 11), und auch die Begründung des Werthgefühls auf die besondere Leistung hat ihre Analogie an dem Gedanken Jesu, dass Umfang der dienenden Leistung und persönliche Würde einander entsprechen (I p. 132f.). Schliesslich ist es auch die schon von Jesu vertretene Anschauung, dass dem Lichte in der Welt so tiefe Schatten gegenüberstehen, dass ohne die gegründete Hoffnung auf die volle Seligkeit sich der Heilsstand als solcher nicht behaupten liesse. Sowohl die bleibende Sündhaftigkeit auch der Gläubigen (I p. 102f.) wie die kommenden Leiden (p. 60, 65f.) unterscheiden die Gegenwart von der seligen Vollendung, und so kennt auch er die Sehnsucht nach dem letzten Ziel (Mt 17 17), und nur die Rücksicht auf seine Aufgabe (ib. vgl. Lk 12 49) und das Bangen vor dem letzten Kampf (12 50) halten ihn zurück. Einen gewissen Unterschied wird man allerdings auch hier bemerken können. Jesus erscheint noch ruhiger und zuversichtlicher (z. B. Lk 13 32 33), noch freier von aller Treiberei und Unruhe (Mt 11 12) als sein grosser Jünger, noch gefasster und gewillter, dem Samen Zeit zur Entwicklung zu lassen (Mk 4 26—29). Doch darf nicht vergessen werden, dass gerade Paulus die kräftigsten Worte zur Aussprache der alles überwindenden Heilsgewissheit, wie die wärmsten Töne zum Preise der Liebe gefunden hat. Näher als er steht in der Empfindung der Heilsgegenwart Niemand dem Herrn, wohl selbst Johannes nicht. — Dem subjektiven Heilsbewusstsein muss nun vollständig auch die praktische Stellung zur Welt, die Lebenshaltung, entsprechen. Deshalb wird es eine Gewähr für die Richtigkeit des entworfenen Stimmungsbildes bieten, wenn die Lebenshaltung nachweisbar mit ihm zusammenstimmt, und ihre Ver-

gegenwärtigung wird zugleich zur Ergänzung dienen. Es handelt sich aber hier naturgemäss in erster Linie um die Grundzüge des Lebens in der Welt und seiner Normen, und alles Detail ist fernzuhalten, wofern es nicht die Werthung dieses Lebens zum Ausdruck bringt.

Viertes Kapitel.

Weltbeurtheilung und Lebenshaltung.

1. Das Moment, von dem aus eine positive Würdigung des Lebens in der Welt erfolgen kann, haben wir schon p. 86f., 88f. kennen gelernt; es ist die sittliche Lebensleistung, in erster Linie die Verkündigung des Evangeliums, die Weckung und Förderung des Glaubens. Diese auf die unsterblichen Seelen gerichtete, religiöse Thätigkeit liefert einen direkten Beitrag zum Reiche Gottes (συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ Kol 4 11). Man spürt es den Worten des Apostels ab, dass er nicht nur gelegentlich diesen Gedanken oder gar nur den Ausdruck Jesu übernommen hat, sondern dass er der Ueberzeugung lebt, durch seine Arbeit wirklich ewige, unvergängliche Werte zu schaffen. Man achte nur auf seine unaufhörliche und überschwengliche Freude über gute Nachrichten aus den Gemeinden (z. B. II Kor 7 4 11 12 13 16 und die Briefeingänge), auf seine Furcht (Gal 4 11 II Kor 11 3 12 20) und Trauer (II Kor 12 21) und Thränen (II Kor 2 4), auf sein Brennen (II Kor 11 29), seinen göttlichen Eifer (II Kor 11 2) und sein Liebeswerben (II Kor 6 11—13 12 15 Gal 4 12—20) um sie, die in seinem Herzen sind zum Mitsterben und Mitleben (II Kor 7 3). Als ihr Vater möchte er mit grösster Freude für sie Aufwand machen und sich aufwenden lassen zu Gunsten ihrer Seelen (II Kor 12 15 Phil 2 17, vgl. II Kor 4 12 15, auch 13 7 9), ja für seine Brüder nach dem Fleisch möchte er den Fluch, mit dem sie ihn belegen, gerne tragen, wenn er damit ihnen das Heil sichern könnte (Rm 9 1—3). Das sind Worte, die es besser als jede Theorie zeigen, dass den Mittelpunkt der Gedanken des Apostels seine religiöse Arbeit bildet, und dass es in dieser vergänglichen Welt doch wirklich werthvolle Arbeit und positive Zwecke gibt.

Was nun aber von der Weckung und Pflege des Glaubens gilt, das gilt in gewissem Masse auch von jeder sittlichen Leistung, d. h. von der Liebeserweisung. Denn die Liebe umfasst für den Apostel wie für Jesus das gesammte Gebiet des sittlichen Lebens. Das ist ein wichtiges Moment, das auch v. SÖDEN (a. a. O. p. 127, 133) noch nicht voll gewürdigt hat. Denn der von ihm verwendete Gegensatz zwischen

Individuelethik und Sozialethik ist hier irreführend. Der Begriff der Liebe lässt sich, wie er selbst sogleich anerkennen muss (p. 134), nicht in den Rahmen der Sozialethik einspannen. Das Richtige liegt zunächst in der einfachen Erkenntniss, dass in der Liebe zum Nächsten eine Zusammenfassung des gesammten Lebensideals vorliegt. Auch der Begriff des *ἀγιασμός* enthält, was v. SODEN noch nicht ausdrücklich feststellt, nichts, was nicht hierin schon enthalten wäre. Dafür beweist nicht nur Rm 6 19 22 und in anderer Weise I Kor 1 30, wo *ἀγιασμός* gleichen Umfang haben muss, wie *δικαιοσύνη*, sondern auch I Th 4 3 7, wo es den Gegensatz nicht nur zur Unzucht, sondern auch zur Habsucht ausdrückt. Besonders aber kommt hier I Th 3 12 13 in Betracht, wo die Tadellosigkeit der Herzen in Heiligkeit von ihrem Reichthum an Liebe erwartet wird. Dasselbe folgt daraus, dass *ἀκαθαρσία*, die den eigentlichen Gegensatz der *ἀγιοσύνη* bildet (I Th 4 7 I Kor 7 14 II Kor 7 1), nicht nur als Begleiterscheinung geschlechtlicher Unzucht, sondern auch in allgemeinerem Sinn verwendet wird (I Th 2 3 4 7 Rm 6 19). Wenn jegliche Begierde der Selbstsucht verunreinigt, so muss die wahre Heiligung im Gegensatz zu aller Selbstsucht, d. h. in der Liebe, bestehen. Besonders werthvoll ist für die Bestätigung des gleichen Gedankens noch Rm 13 9f. Hier wird ausdrücklich hervorgehoben, dass jegliches andere Gebot, nicht nur das den Ehebruch, Mord und Diebstahl ausschliessende, sondern auch das für die Entwicklung des Apostels so wichtige, nicht sich gelüsten zu lassen, im Gebot der Nächstenliebe zusammengefasst sei, weil die Liebe dem Nächsten kein Böses zufügt¹. Also auch die Dämpfung jeglicher Begierde ist mit Uebung der Liebe unmittelbar gegeben. Wir haben hier nicht zu fragen, ob der Gesichtspunkt des Wohls des Nächsten geeignet sei, jeden anderen Gesichtspunkt der sittlichen Beurtheilung zu ersetzen oder gar auszuschliessen; auch die Frage beschäftigt uns nicht, ob der Apostel noch andere Gesichtspunkte kennt; jetzt gilt es nur, die eminente Bedeutung eben dieses Grundsatzes klarzulegen. Sie besteht aber darin, dass der an sich negative² Gedanke der Heiligung einen positiven Inhalt gewinnt. Die Heiligung geht von der Vorstellung des noch bestehenden Gegensatzes zwischen Gott und Mensch aus; sie hat die Reinigung von der Sünde, die Beseitigung jenes Gegensatzes

¹ Ebenso bildet die Warnung vor allem unanständigen Wandel, wie sie v. 11—13 sich anschliesst, nur die Explikation des Liebesgebotes (v. 11 καὶ τοῦτο...; vgl. noch οὐκ ἀσχημονεῖ ἡ ἀγάπη, I Kor 13 5).

² Auch der Gedanke der Heiligung enthält eine Position, sofern er ein Verhältniss zu Gott ausdrückt. Darüber vgl. Kap. VI No. 11. Aber dem Weltleben gegenüber ist er negativ.

durch Tilgung der sündlichen Begierde zu ihrer Aufgabe; das ist aber an sich ein rein negatives Lebensideal. Wie tief die Heiligung in das weltliche Leben einschneiden, welches Positive sich dabei herausstellen müsse, das sagt der Begriff noch nicht. Und hierin zeigt sich eben die unverkennbare Uebereinstimmung mit der Auffassung Jesu, dass der Apostel dies an sich mehrdeutige und in seiner Zeit vielfach negativ gedeutete Lebensideal der Heiligung mit positivem Inhalt versehen hat: die Heiligung besteht in der Uebung der Nächstenliebe, und diese hat einen durchaus positiven Inhalt; sie trachtet nicht nach Schaden, sondern nach dem allgemeinen Besten (συμφέρειν I Kor 6 12 7 35 10 23 33 12 7 II Kor 8 10), nach Erbauung der Gemeinde (I Kor 8 1 10 23 14 4 12 26 II Kor 10 8 12 19 13 10 Rm 15 2 Eph 4 12 16 I Th 5 11). Dann hat aber die Einordnung der Heiligung unter die Liebesübung den Sinn, dass auch da, wo der Zusammenhang mit der Nächstenliebe nicht ersichtlich ist, dem Apostel nicht nur ein negatives, sondern ein durchaus positives Ziel vorschwebt. Mag auch in mancher Hinsicht der Gedanke noch nicht konsequent durchgeführt sein, die durchschlagende Tendenz des Apostels geht auf ein positives Lebensideal.

Dass aber wirklich ein durchaus positives Lebensideal dem Apostel vorschwebt, lässt sich auch an den Normen, die er zur Regelung des Einzel Lebens verwendet, nachweisen. Denn neben dem Gesichtspunkte der Heiligung, der an sich negativ verstanden werden kann und mehrfach wirklich negativ aufgefasst wird, verwendet er auch positive sittlich-religiöse Normen. Dahin gehört das Gute (I Th 5 15 Gal 6 10 Rm 2 7 10 12 2 9 15 2 16 19 etc.), mit dem man das Böse besiegen soll (Rm 12 21). Noch deutlicher ist die positive Art an dem nicht nur sittlichen, sondern zugleich religiösen Gedanken der Vollkommenheit, d. h. des in seiner Art Vollendeten. Hier wird gleichzeitig anerkannt, dass Vollkommenheit erst der Heilsvollendung eignet (I Kor 13 10) und mit dem Besitz des himmlischen Kleinods zusammenfällt (Phil 3 12 14), und dass man ihr doch schon jetzt nachjagen kann (Phil 3 12f.), dass es das Ziel der christlichen Erziehung ist, jeglichen Menschen vollkommen zu machen (Rm 12 2 Kol 1 28 4 12), ja dass man schon von einer relativen Vollkommenheit bei denen sprechen kann, welche das Ziel deutlich erkannt und ernstlich sich gesteckt haben (I Kor 2 6 Phil 3 15, vgl. Kol 3 14). Mit dem Gedanken der Vollkommenheit, d. h. der Vollendung in seiner Art, der Reife (vgl. Eph 4 13), ist aber das Moment nicht nur eines Anfangs (Gal 3 3 Phil 1 6) und eines Stadiums der Unreife (I Kor 3 1 Eph 4 14, vgl. I Kor 13 11 und auch die entsprechenden Bilder I Th 2 7 Gal 4 19 I Kor 3 2 4 15 Philem 10), sondern auch eines naturgemässen Werdens (I Kor 4 16 10 32 11 1 14 20 15 58 Phil 2 15 3 17

Kol 3 15 Eph 4 32 5 1) und Wachsens (I Kor 3 6f. II Kor 9 10 10 15 Kol 1 6 10 2 19 Eph 2 21 4 15f.) gegeben. Den gleichen Gedanken an ein organisches Wachstum bieten die Bilder der Frucht (Gal 5 22 Rm 1 13 6 22 Phil 1 11 22 4 17) und des Fruchttragens (Rm 7 4 Kol 1 6 10), der Saat (Gal 6 7ff. I Kor 9 11 II Kor 9 10) und des Fruchtfeldes (I Kor 3 9), des Pflanzens (I Kor 3 6—8), Eingepflanzt- (Rm 6 5) und Eingewurzeltseins (Kol 2 7 Eph 3 17, vgl. Rm 11 16—18). Das Moment des Wachsens, wenn auch nicht des organischen, bietet das auch von der individuellen Entwicklung gebrauchte Bild der Erbauung (z. B. I Kor 8 10 14 4 17). Dazu kommt noch die Vorstellung der Zunahme und Vermehrung in den vielgebrauchten Wendungen mit περισσεύειν (I Th 3 12 4 1 10 I Kor 14 12 15 58 II Kor 1 5 4 15 8 2 7 9 8 Rm 15 13 Phil 1 9 Kol 2 7), πληροῦσθαι und πληροφροεῖσθαι (II Th 1 11 Rm 15 14 Phil 1 11 Kol 4 12, auch 2 10 und Eph 3 19; das Gegentheil Rm 1 29), auch πλεονάζειν, πλουτίζειν etc. Alle diese zahlreichen Wendungen machen es unwiderleglich, dass auch in seiner Anwendung auf den Einzelnen das religiös-sittliche Lebensideal nicht negativ, sondern positiv, als eine des Wachstums und der Zunahme fähige Grösse gedacht ist. Es handelt sich nicht nur um die Wegschaffung des sündigen Wesens, sondern um ein Erstarken (I Kor 16 13 II Kor 12 9 Kol 1 11 Eph 3 16 6 10, vgl. I Kor 4 20 II Kor 13 3 Kol 1 29 Phil 3 10 4 13) des inwendigen Menschen zu immer reicherer Lebensfülle, um eine Verwandlung in Christi Bild von einer Herrlichkeit zur andern¹ (II Kor 3 18).

So haben wir also beim Apostel ein im Mittelpunkt durchaus positives Ziel für dies Erdenleben zu konstatieren, ein inneres Wachsen des Glaubens und aller Tugenden im Christen und eine gemeinnützige Liebesarbeit, die wiederum ganz wesentlich auf das gleiche Ziel (v. SODEN p. 134, 137) gerichtet ist. Damit ist dann aber für die negative Seite des paulinischen Lebensideals schon eine bestimmte Grenze gewonnen. Denn das negativ-asketische Moment seiner Anschauung kann nicht selbständigen Werth haben, sondern muss als die Kehrseite eines positiven, werthvollen Lebens und Schaffens erfasst werden. Andererseits ist durch unser bisheriges Ergebniss noch garnichts darüber ausgemacht, in welchem Umfange der Apostel die Negation und Abkehr von dem Leben der Welt für nothwendig oder berechtigt erachtet.

2. Vergegenwärtigen wir uns nun diese negative Seite des Ideals. Hierher gehören nicht nur der Begriff der Heiligung², sondern vor Allem auch die Bilder des Sterbens oder Gekreuzigt-, Getödtet-, Begraben-

¹ Vgl. JACOBY a. a. O. p. 396—98, auch p. 327.

² Vgl. die Besprechung in No. 1; siehe auch die Erörterung des christlichen Selbstgefühls p. 92f. Auch vgl. SCHLATTER, Der Glaube p. 216—220.

werdens mit Christus, und ebenso die aktiven Ausdrücke des Kreuzigens, Ertödtens, Ausziehens und Ablegens (Gal 2 19f. 5 24 6 14 I Kor 9 27 II Kor 5 14 Rm 6 3 4 6 8 7 4 6 8 13 13 12 Kol 2 11 12 20 3 3 5 8 9 Eph 4 22 25). So stark diese Worte auch ethisch orientirt sind, greifen sie doch sicher über den rein ethischen Gedankenkreis vielfach hinaus. Das beweist die einfache Thatsache, dass auch die Welt (Gal 6 14) und die Weltmächte (Kol 2 20) für den Gläubigen, und dieser für sie gekreuzigt ist, und gleich umfassenden Sinn hat der Gedanke überall, wo er nicht ausdrücklich enger gefasst wird. Den Sinn dieser Weltverneinung treffen wir am sichersten, wenn wir die konkrete Anwendung, die Paulus davon gemacht hat, in's Auge fassen. Es gehört in diesen Zusammenhang, wenn er hervorhebt, dass durch das im Glauben erfolgte Sterben das Verhältniss zum Gesetz gelöst wird (Gal 2 19 Rm 7 4 6), so dass in Christus weder Beschneidung noch Vorhaut etwas gelten (Gal 5 6 6 15 I Kor 7 19 Kol 3 11), und es unter Allen, welche Christus angezogen haben, weder Juden noch Griechen gibt (Gal 3 28 I Kor 12 13 Kol 3 11, vgl. I Kor 1 22—24 Rm 10 12). Wie durch den Tod Christi, in den die Gläubigen eingepflanzt sind, alle Religionsunterschiede der vorchristlichen Menschheit ihre Bedeutung verlieren, und damit die Beziehung auf's Gesetz aufgehoben wird, so verlieren natürlich auch die damit so eng zusammenhängenden nationalen Unterschiede ihre trennende Kraft; ebenso aber auch die Unterschiede der sozialen Stellung (Gal 3 28 I Kor 12 13 Kol 3 11 Eph 6 8), der Bildung (Kol 3 11), des Geschlechts (Gal 3 28), denn alle dem macht ja der Tod ein Ende. Aber so wie die mit diesen Unterschieden zusammenhängenden natürlichen Güter der Ehe, der sozialen Machtstellung, der Bildung, der vaterländischen Gemeinschaft, so wird auch diese ganze Welt und mit ihr dies ganze Leben für nichtig erklärt; alles verliert seinen Werth und hört für den konsequenten Glauben auf, zu existiren. Das eigentliche Leben (Kol 3 3, vgl. II Kor 5 1) wie das rechte Bürgerthum (Phil 3 20) ist im Himmel. Daher gilt es, den Sinn vom Irdischen auf's Himmlische zu richten (Kol 3 2 Phil 3 19), im Kampf um den unvergänglichen Kranz aller Dinge sich zu enthalten (I Kor 9 25). „Im Uebrigen sollen die, die Weiber haben, sein, als hätten sie nicht, und die Weinenden, als weinten sie nicht, und die Fröhlichen, als freuten sie sich nicht, und die Käufer, als behielten sie nicht, und die die Welt gebrauchen, sollen sie nicht missbrauchen“ (I Kor 7 29—31)¹. Ja der Apostel geht noch weiter; bei ihm hat sich eine so gründliche Umwandlung aller Werthe vollzogen, dass Alles, was ihm früher als werthvoll

¹ Treffend JACOBY a. a. O. p. 351. „Forderungen eines christlichen Stoicismus.“

und als Gewinn erschien, jetzt von ihm geradezu als schädlich und verächtlich behandelt werden kann (Phil 3 7f., vgl. die analog zu erklärenden scharfen Ausdrücke Phil 3 2 Gal 5 12).

Zunächst muss betont werden, dass selbst durch diese ungemeine Schärfe der Negation unser bisheriges Resultat nicht erschüttert wird. Das Lebensideal des Apostels bleibt doch im letzten Grunde ein positives. Denn jene radikale Loslösung des Christen von der Welt dient selbst wieder positiven, werthvollen Zwecken. Für's erste ermöglicht die Entwerthung aller menschlichen, fleischlichen Unterschiede eine um so festere und geschlossener Einheit der Gemeinde der Christgläubigen (Gal 3 28 I Kor 12 13 Rm 15 5 6 Eph 2 14—18 4 3—6), ferner wirkt die an Stelle weltlicher Motive tretende Sorge für des Herrn Sache (I Kor 7 32—34) sich eben in religiöser und sittlicher Arbeit aus, dient also wiederum einem an sich positiven und werthvollen Zweck. Beides mit einander führt zu einer Liebe, die, vom Geist gewirkt, von jeder persönlichen Berührung unabhängig (Kol 2 1 mit 1 8 Rm 15 30), sich in Thatkraft auf alle Heiligen (Kol 1 4 Philem 5, vgl. die Kollekte für Jerusalem etc.), ja auf alle Menschen richtet (I Th 5 15 Gal 6 10 Rm 12 17f.), und in der alle Dinge geschehen sollen (I Kor 16 14).

Aber wenn auch so der positive Zweck des Lebens in der Welt festgehalten wird, so scheint doch zwischen diesem Zweck und dem Weltleben als solchem jede innere Verbindung zu fehlen. Denn wenn der Zweck des Weltlebens nur darin besteht, einen ganz ausserhalb seines Bereichs liegenden Werth zu beschaffen, ein Leben zu führen, das innerlich mit der Welt überhaupt nichts zu schaffen hat, so thut sich zwischen dem inneren Gehalt und den äusseren Bedingungen des Lebens eine unüberbrückbare Kluft auf. Es soll auch nicht geleugnet werden, dass nach manchen Seiten hin die paulinische Anschauung thatsächlich etwas derart Dualistisches an sich hat. Die eschatologische Erwartung hat zweifellos beim Apostel zu Einseitigkeiten, insbesondere zu der Auffassung geführt, dass es nicht nur die höchste, sondern überhaupt die einzige Aufgabe sei, die Menschen zum Christenthum zu führen (v. SODEN p. 133)¹; auch der Gegensatz zwischen Geist und Fleisch erscheint gelegentlich geradezu dualistisch aufgefasst².

¹ „Was nicht unmittelbar von diesen (religiösen Motiven) erfasst werden kann, erscheint minderwerthig“ (JACOBY a. a. O. p. 406).

² Die Ausführung über dies Problem bleibt Kap. VII No. 7 vorbehalten, doch s. No. 3. HOLTZMANN II p. 19 f.: „ein lehrhafter, ein metaphysisch zu fassender Dualismus.“ Diese These wird indess dadurch ermässigt, dass in Christus das Fleisch der Sünde „es doch nicht zur Sündenwirkung gebracht“ hat (p. 73). Noch weiter greift das Zugeständniss, „die paulinische Heilslehre ruhe ganz auf der Voraussetzung,

3. Aber man darf sich durch solche Unsicherheiten und Schwankungen in der Ueberzeugung nicht beirren lassen, dass die Grundanschauung des Apostels jeden solchen Dualismus ausschliesst, dass er die Beziehung zwischen dem christlichen Lebensideal und dem Weltleben im letzten Grunde nicht als eine gegensätzliche, sondern als Zusammenstimmung und Harmonie auffasst. Dafür bürgt vor Allem der Schöpfungsgedanke. Denn wenn die Welt von der Schöpfung her Gottes ewige Kraft und Gottheit der denkenden Vernunft sichtbar macht (Rm 1 20), so ist deutlich, dass ein prinzipieller Dualismus zwischen Welt und Reich Gottes nicht bestehen kann. Paulus hat aber die beabsichtigte Zusammenstimmung zwischen Welt und Gottes Reich auch ausdrücklich hervorgehoben. Diesen Sinn hat es, wenn er nicht nur den Ursprung und die Vermittlung der Welt durch Gott, sondern auch ihre Abzweckung auf ihn ausspricht (Rm 11 36, vgl. I Kor 8 6 15 28). Wo möglich noch deutlicher geht dasselbe aus der Vermittlung der Welterschöpfung durch Christus (I Kor 8 6 Kol 1 16), dem Beruhen der Welt in ihm (Kol 1 17) und der Abzielung der Welt und ihrer Entwicklung auf ihn (Kol 1 16 20 Eph 1 10) hervor. Den gleichen Gedanken einer inneren Uebereinstimmung des Weltzwecks mit Christus und seinem Heil (vgl. noch Eph 1 4) bewährt auch die ganze Geschichtsbetrachtung des Apostels, die darauf herausläuft, den Glauben als den Schlüssel der weltgeschichtlichen Entwicklung zu verwenden (vgl. p. 47 f.). Muss aber die gesammte Schöpfung und Weltentwicklung als Mittel für das in Christus erschlossene Heil, von ihm vermittelt, in ihm begründet und auf ihn abzielend betrachtet werden, so kann selbstverständlich auch zwischen dem Weltleben und dem christlichen Lebensideal kein unbedingter Gegensatz bestehen, sondern beide müssen als innerlich zusammengehörig und zusammenpassend gedacht werden. Ja „in dem Herrn“, d. h. in dem von ihm ausgehenden Lichte, kommen alle ursprünglichen, bei der Schöpfung intendirten, göttlichen Gedanken erst zur vollen Erkenntniss, wie das ἐν κυρίῳ I Kor 11 11 II Th 3 12, das nur diesen Sinn haben kann, beweist (vgl. Mt 19 4ff.).

Diese Anschauung bestätigt sich dadurch, dass Paulus auch dem bei ihm so durchschlagenden Gegensatz zwischen Fleisch und Geist seine dualistische Spitze abzubringen vermocht hat. Das geschieht nicht nur in der Betrachtung des Endes und des Ursprunges der gegen-

dass die Fleischestriebe durch eine innere Reaktion zum Rückgang gebracht und unwirksam gemacht werden können“ (ib.). Nimmt man hinzu, was oben p. 66—68 entwickelt ist, so wird JACOBY's behutsameres Votum „ethischer Dualismus“ (a. a. O. p. 403, vgl. p. 266 das zusammenfassende Urtheil über σάρξ bei Paulus) vorzuziehen sein.

wärtigen Entwicklung (p. 67 f.), sondern gelegentlich auch für die Gegenwart. Implicite liegt das schon darin, wenn er zwischen dem Leben im Fleische (Gal 2 20 Phil 1 22 24) und dem Leben *κατὰ σάρκα* scharf unterscheidet (II Kor 10 3 anders Rm 8 8 9), wenn er die Fürsorge für das Fleisch für selbstverständlich hält (Rm 13 14 Eph 5 29) und Trübsal über das Fleisch nicht ohne Not bringen will (I Kor 7 28). Es kommt aber zu einem unwiderleglichen Ausdruck in der freilich einzig dastehenden Stelle Philem 16. Denn hier stellt der Apostel seiner Liebe zu Onesimus die des Philemon gegenüber, die noch grösser sein müsse, weil *καὶ ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ* begründet. Es wird also hier die im Fleisch, in irdischen Beziehungen, gegründete Liebe als Verstärkung der aus rein religiösen Motiven entspringenden Liebesgesinnung gedacht. Die gleiche Verbindung weltlicher und geistlicher Motive zeigt die Anweisung für christliche Ehemänner Eph 5 25 ff. Aber auch die älteren Briefe enthalten der Sache nach die gleiche Anschauung, sofern nicht nur eine besondere Zuneigung zu den Genossen desselben Glaubens (Gal 6 10) und ein Solidaritätsgefühl unter den Genossen der gleichen Gemeinde (z. B. I Kor 5 2 12 25 f. II Kor 2 5 7 11) vorausgesetzt wird, sondern auch der Apostel ganz besonders gern seinen Volksgenossen dienen möchte (Rm 9 3 11 14). Lässt sich also sachlich gegen Philem 16 nichts einwenden, so beweist eben diese Zusammenstellung, dass auch für die Gegenwart ein nothwendiger Gegensatz zwischen Geist und Fleisch nicht besteht, beide vielmehr, recht verstanden, wohl zusammenwirken können (vgl. noch GLOEL, Der heilige Geist p. 45 f.).

In diesem Gedanken liegt eine bedeutsame Ergänzung der von uns konstatierten paulinischen Negation des Weltlebens. Darauf führt aber auch eine andere Beobachtung. Wir sahen bereits, dass der Apostel nicht lediglich Gleichgiltigkeit gegenüber dem Weltleben an den Tag legt, sondern dass er geradezu zur Verwerfung und Verachtung der von ihm werthgeschätzten Güter fortzuschreiten vermag. Ein Blick auf den Zusammenhang zeigt aber, dass das überall dort geschieht, wo sie das Verständniss des Kreuzes Christi erschweren und so in Gegensatz zu Christus treten (vgl. Gal 5 11 6 12—14 II Kor 3 15 Rm 10 2 f.). Was hier von der jüdischen Abkunft, der Beschneidung, der Herrlichkeit des alten Bundes, der Tadellosigkeit nach dem Gesetz ausgeführt ist, wird erst recht von allen anderen irdischen Vorzügen und Gütern gelten müssen; sie verkehren sich in direkten Schaden, wo sie im Gegensatz zum christlichen Lebensideal erscheinen (vgl. I Kor 1 19 f. 3 19 ff., auch 1 26 ff.). Kann sich aber die Werthlosigkeit alles Irdischen bis zur Schädlichkeit steigern, so muss sie auch, wo das Irdische in den Dienst des christlichen Lebens tritt, einer entsprechen-

den Werthschätzung Platz machen, ja, da nichts für die christliche Lebensführung schlechthin gleichgiltig sein kann, so muss auch die Werthlosigkeit der weltlich-fleischlichen Beziehungen durch eine abgestufte Werthschätzung im positiven oder negativen Sinn ersetzt werden. Und zwar müsste in Konsequenz des Schöpfungsgedankens überall, wo nicht ein deutlicher und direkter Gegensatz gegen das christliche Lebensideal sich konstatiren lässt, ein günstiges Vorurtheil über die Vereinbarkeit nicht nur, sondern über die Förderung christlichen Lebens durch die betreffenden Weltmomente berechtigt sein.

4. Dass dieser Gedankengang im Ganzen die paulinische Anschauung richtig wiedergibt, lässt sich nach ihrem Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Gottesgedanken und mit der Predigt Jesu erwarten; wie weit aber der Grundsatz einer ursprünglichen Zusammenstimmung des christlichen Ideals mit dem Weltleben durch andere Momente unwirksam gemacht wird, das kann nur die Einzeluntersuchung herausstellen. Am deutlichsten erkennbar ist nun jene grundsätzlich sympathische Stellung gegenüber dem unmittelbar Natürlichen. An sich zwar ist der natürliche Genuss religiös gleichgiltig, denn für unsere Stellung zu Gott macht Speise nichts aus; essen wir nicht, so haben wir davon keinen Nachtheil; essen wir, so haben wir keinen Gewinn (I Kor 8 8, vgl. 6 13^a Rm 14 17); in statu confessionis soll man desshalb auch kein Götzenopferfleisch geniessen (I Kor 10 14ff.) und soll dem schwachen Bruder kein Aergerniss geben (Rm 14 15f. 21f. I Kor 8 13). Aber wie so das Nichtessen im Dienste des Herrn stehen und somit aufhören kann, religiös gleichgiltig zu sein, so setzt der Apostel doch den unbefangenen Genuss jeglicher Speise als das den Glaubensgedanken entsprechende Verhalten voraus (I Kor 10 23 25f. Rm 14 14 20 22^b) und verurtheilt Speisesatzungen, wo sie mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit für die Gemeinde auftreten, als unchristlich (Kol 2 20—22) und aus fleischlichem Hochmuth (v. 23) hervorgegangen. Wie er hier alle um ihrer selbst willen betriebene Askese verwirft, so stellt er die Regel auf, auch Speise und Trank zum Preise Gottes (I Kor 10 31) und im Dienste des Herrn (Rm 14 6) zu sich zu nehmen. Das geschieht, indem man mit Danksagung genießt (I Kor 10 30 11 24, vgl. Kol 3 17 Eph 5 20), d. h. die Speise als eine werthvolle Gabe Gottes anerkennt — und indem man die durch sie neu gestärkte Kraft in den Dienst des Guten stellt. Der Gedanke wird zwar nie in dieser Form ausgesprochen, aber er liegt in der Auffassung des Apostels vom Leibe enthalten. Denn der Leib ist zwar, sofern er aus Fleisch besteht (Kol 1 22), eine Schranke für die Vollendung des Verhältnisses zu Christus (II Kor 5 6 8), und sofern er in Folge der Sünde

dem Tode verfallen (Rm 8 10 6 12 7 24), ist er zum Sitz der feindlichen Begierde geworden¹ (Rm 6 6 τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας, 8 13 πράξεις τοῦ σώματος). Desshalb muss der Fleischesleib ausgezogen (Kol 2 11) und müssen die Glieder auf Erden getödtet werden (Kol 3 5). Aber doch wird nun das Verhältniss des Leibes zur Sünde nicht so eng gedacht, dass nicht der Gläubige in energischem Kampfe mit ihm ihn gefangen nehmen und seine Glieder zu Knechten der Gerechtigkeit machen könnte (I Kor 9 27 Rm 6 12 13 19). Und eben dies ist die Aufgabe. Wie der Leib einst erlöst (Rm 8 23), d. h. aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit erhoben wird (I Kor 15 42f. Phil 3 21), so ist auch jetzt nicht schonungslose Askese des Leibes (Kol 2 23), sondern Fürsorge für das Fleisch berechtigt, nur, dass diese nicht der Begierde zu gute kommen darf (Rm 13 14). Die gleiche gesunde Auffassung zeigt sich darin, dass Unzucht als Sünde gegen den eigenen Leib (I Kor 6 18), und diese Schändung des eigenen Leibes als Gegenstück der Herabwürdigung Gottes gebrandmarkt wird (Rm 1 23—25). Der Glaube legt dagegen dem Leibe, dem Gott Ehre zugedacht hat (I Kor 12 23 24), grosse Würde bei, indem er ihn als Tempel des heiligen Geistes (I Kor 6 19) und seine Glieder als Christi Glieder (6 15) beurtheilt, daher heilig hält und vor jeder Befleckung tadellos bewahrt (I Kor 7 34 I Th 5 32, vgl. II Kor 7 1). Der gleiche Gedanke wird in die Form gekleidet, dass die Leiber als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer dargebracht werden sollen (Rm 12 1), dass man mit dem Leibe Gott preisen solle (I Kor 6 20, vgl. Phil 1 20), dass er dem Herrn gehöre (I Kor 6 13), und dass es im Gericht auf das durch ihn Ausgerichtete ankomme (II Kor 5 10), wie denn der Apostel am Leibe die Ertödtung Jesu herumträgt, aber auch Jesu Leben an ihm zur Darstellung bringt (II Kor 4 10 Gal 6 17).

So ist es zweifellos, dass die Würdigung des Leibes dem inneren Zusammenhange des Heils mit der Schöpfungsordnung entspricht und die Heiligung des Leibes, d. h. seine Indienststellung für die posi-

¹ Man kann geradezu fragen, ob nicht, wie bei der gesammten Natur, so auch bei Adam eine physische Veränderung zu denken ist, so dass der Fleischesleib jetzt von vornherein die Geneigtheit und den Reiz zur Sünde in sich trägt. Ist ursprünglich der Tod Folge der Sünde, so ruft umgekehrt der sterblich gewordene und damit dem αἰὼν οὖτος unmittelbar verhaftete Leib jetzt bei Jedem die Sünde hervor. Neben Rm 5 12 ff. 7 9 17—18 kommt besonders Eph 2 3 in Betracht; φῶσε: spricht allerdings nicht von der Geburt (vgl. H. HAUPT), aber doch von der durch Geburt vermittelten natürlichen Beschaffenheit, die als solche bereits die Menschen zornverfallen macht. — Eine gute Zusammenstellung der jüdischen Zeugnisse über den Tod und Adam's Fall bietet SANDAY and HEADLAM, Commentary of the epistle to the Romans² (Edinb. 1896) p. 136f.

tiven Zwecke Christi selbst zum christlichen Lebensideal gehört. Eine gleich verständnisvolle Würdigung lässt Paulus nicht nur gelegentlich den Gliedern und den durch sie repräsentirten Sinnen zu Theil werden (vgl. I Kor 12 14—26), sondern auch den geistigen Kräften des Menschen. Sein starker Gegensatz gegen die hellenische Weltweisheit (I Kor 1 22 2 8 13ff. u. s. w.) hat ihn doch nicht dazu verführt, die Weisheit und sei es auch nur die weltliche, gering zu schätzen, vielmehr stellt er ausdrücklich den Grundsatz auf, dass man in Bosheit ein Kind, an Verstand aber wie ein Mann werden solle (I Kor 14 20, vgl. 13 11). Seinen Grund hat das darin, dass nur eine ihrer selbst bewusste und verständige Aussprache des vom Geist Dargebotenen die Gemeinde zu erbauen und Ungläubige zu bekehren vermag (14 14—19 23—25). Ebenso schätzt der Apostel den νοῦς als Organ der religiösen (R 1 20 νοοῦμενα) und sittlichen (7 23 24, vgl. 16 22 12 2) Erkenntniss, verlangt desshalb auch nicht seine Vernichtung, sondern seine Gefangennahme unter den Gehorsam Christi (II Kor 10 5), seine Befreiung von fleischlicher Eitelkeit und Hochmuth, wodurch er verfinstert ist (Rm 1 28 Kol 2 18 Eph 4 17, vgl. Rm 1 21), seine Erneuerung (Rm 12 2 Eph 4 23), die natürlich nur durch Gottes Geist erfolgen kann (vgl. I Kor 2 10ff.). So liegt es in der Natur der Sache, dass zum christlichen Lebensideal auch die neue religiös-sittliche Erkenntniss gehört, wie sie auf Grund der natürlichen Geisteskräfte des Menschen und durch ihre Verwendung sich bildet.

Wird aber, wie wir sehen, die ganze geistleibliche Organisation des Menschen als die zu diesem Zweck bestimmte und geeignete natürliche Grundlage der christlichen Lebensführung anerkannt, so muss Gleiches auch von der Welt gelten; denn Organisation des Menschen und Weltorganismus sind korrelate Begriffe. Dem entspricht es dann, dass weder Hunger noch Blösse, noch irgend ein Mangel oder eine Gefahr den Christen von der Liebe Gottes zu scheiden vermag (Rm 8 35), und dass der Apostel von sich sagen kann: „Ich habe gelernt, mit dem, was ich habe, auszureichen; ich verstehe dürftig zu leben, ich verstehe auch in Ueberfluss zu leben; in alles und jedes bin ich eingeweiht, satt zu haben und zu hungern; Ueberfluss zu haben und Mangel zu leiden; alles vermag ich in dem, der mich stärkt“ (Phil 4 11—13). Aber ebenso entspricht es dem christlichen Glauben, alle diese täglichen menschlichen Bedürfnisse als solche anzuerkennen (I Th 4 12) und ihre Befriedigung von Gott zu erbitten (Phil 4 6), und der christlichen Liebe, den Bedürfnissen der Heiligen abzuhelpen (Rm 12 13 Phil 2 25 4 15f. Eph 4 28). Aus der prinzipiellen Unabhängigkeit des Heils von aller Welt ergibt sich, dass auch die aus der Welt auf den Menschen an-

dringenden Eindrücke, Freude und Leid, für ihn nicht in Betracht kommen (I Kor 7 30); zugleich aber folgt aus dem von Gott gesetzten Zusammenhang zwischen der Welt und dem Heilsleben, dass auch jene Eindrücke für den Christen in Wirklichkeit weder gleichgiltig sind, noch sein sollen. Denn die Liebe gebietet, mit den Fröhlichen fröhlich, mit den Traurigen traurig zu sein (Rm 12 15). Der Glaube verlangt Geduld in Trübsal (12 12), aber er gebietet nicht, Trübsal aufzusuchen, sondern ist besonnen genug, wo es ohne Schaden geht, sie zu vermeiden (I Kor 7 28). Denn sind auch die Leiden im Vergleich mit der ewigen Herrlichkeit kurz und gering (II Kor 4 17 18 Rm 8 18), so können sie doch an die innere Kraft Anforderungen stellen, die bis an die Grenze des Möglichen gehen (II Kor 1 8, vgl. I Kor 10 13), so dass menschlicher Rath (II Kor 1 8 f. 4 8 Phil 4 7), menschliche Kraft (II Kor 4 7 ff.), menschliche Ruhe und menschlicher Muth (II Kor 7 5) versagen. Für einen Gläubigen, der bei dem Anblick des Todes beschwert aufseufzt (II Kor 5 4), kann eben tägliches Sterben (I Kor 15 31 Rm 8 36) nichts Leichtes sein, vielmehr bedarf es eines steten Kampfes und Sieges über sich selbst, um hier stand zu halten (Rm 8 37). Kann nun dennoch selbst das Leiden etwas Gutes sein (p. 87), so liegt darin zwar die Erhabenheit des christlichen Heiles über Freude und Leid, ja über Leben und Tod (Rm 8 38) deutlich zu Tage, aber ebenso sicher ist, dass jegliche natürliche Freude als etwas Gutes empfunden, mit Dank genossen und so zum Mittel eines ewigen Zwecks gemacht werden kann und soll. Ist aber die natürliche Freude unmittelbar etwas Gutes, so steht sie zu dem christlichen Heil in näherer Beziehung als das Leid; denn dies muss durch den Glauben erst zu einem Gegenstand der Freude umgebogen werden, während die unverdorbene, natürliche Freude vom Glauben unmittelbar übernommen wird und Dank wirkt.

So scheint es mir ein unwiderlegliches Ergebniss zu sein, dass Paulus in der Betrachtung des natürlichen Lebens die Intentionen Jesu treu bewahrt hat. Das Heilsleben ist darüber erhaben und in seinem tiefsten Grunde davon unabhängig. Aber andererseits besteht kraft der Schöpferordnung zwischen beiden ein durch die Sünde zwar gestörter, aber nicht zerstörter innerer Zusammenhang und eine innere Zusammenstimmung, so dass die Beschränkung des Lebensgenusses nicht an sich, sondern nur als nothwendiges Mittel zu religiös-sittlichen Zielen Berechtigung hat, während sie an sich mit der Schwächung des sinnlichen Organs zugleich seine Brauchbarkeit für das christliche Leben schwächen würde.

5. Etwas anders liegt nun freilich die Sache bei dem natürlich-sittlichen Leben und seinen Formen. Denn die Natur selbst ist dem Willen

des Menschen entnommen; das menschliche Gemeinschaftsleben aber in seinen verschiedenen Formen ist in gewissem Masse das Gebiet der Willkür, und es fragt sich nun, ob etwa hier der innere Zusammenhang zwischen Schöpfungsordnung und christlichem Lebensideal durch andere Motive durchkreuzt wird. Soviel ist nun auf den ersten Blick klar, dass im Neuen Testament die natürliche Beherrschung der Welt durch den Menschen, wie das Alte Testament sie mehrfach scharf hervorhebt (z. B. Gen 1 26 Ps 8 7—9), zwar vorausgesetzt, aber dabei nicht empfunden wird, dass jene Herrschaft der Erweiterung fähig und bedürftig und dem Menschen als stets sich erneuernde Aufgabe gesetzt sei. Ebenso ist der Gedanke einer fortschreitenden Entwicklung und Vervollkommnung der gemeinsamen öffentlichen Ordnung und des Gemeinschaftslebens in seinen verschiedenen Formen dem Urchristentum durchaus fremd. Auch von Jesu selbst ist, was wir Kulturfortschritt nennen und als gemeinsame Aufgabe kennen, nicht in's Auge gefasst. Das liegt nicht nur an dem Mangel an wirklichen Fortschritten in jener Zeit, es ist zugleich in der Ueberzeugung begründet, am Ende der Welt zu leben. Und eben von hier aus ist der Apostel Paulus noch einen Schritt weiter gegangen. Er stellt nämlich für alle Anweisungen, die er für das äussere Leben der Gemeinden gibt, den Grundsatz auf, dass jeder in den äusseren Lebensumständen, in denen ihn Gottes Berufung getroffen habe, bleiben solle (I Kor 7 17). Die Tragweite des Satzes erhellt aus der Anwendung des Apostels: der Jude soll Jude und der Heide Heide bleiben; der Sklave soll, auch wenn er frei werden kann, Sklave bleiben, und der Unvermählte soll nicht heirathen. Dieser Grundsatz ist nicht als bindende Regel und unbedingte Verpflichtung gedacht, wie denn der Apostel Abweichungen im bestimmten Fall kennt, sondern als Rathschlag, der sich aus der Weltlage ergibt. Aber doch wirkt sich bei ihm die eschatologische Erwartung nicht nur in der bestimmten Betonung der Unabhängigkeit des Heils von allen Bedingungen des weltlichen Lebens, sondern zugleich in weltflüchtiger Stimmung aus. Das ist deutlich in 7 29—31, wo die doppelte eschatologische Begründung am Anfang und am Schluss zeigt, dass es sich nicht nur um ein prinzipielles Urtheil, sondern wirklich um eine Stimmung, um die unmittelbare und bleibende Empfindung der Gleichgültigkeit gegen alle irdischen Verhältnisse handelt, die bei ihrer kurzen Dauer allen Werth eingebüsst haben. Nur aus dieser Stimmung erklärt sich auch jener Grundsatz, zu bleiben, worin man berufen sei. Denn nur im Zusammenhange mit der Ueberzeugung von der Gleichgültigkeit alles Irdischen wird die an sich nicht unberechtigte Erwägung, dass ein Jeder in der Lebenslage, in der er Christ geworden sei, auch

am leichtesten Christ werde bleiben können, während andere Verhältnisse andere Versuchungen, in denen man noch unbewährt sei, mit sich bringen, unmittelbar für das praktische Verhalten ausschlaggebend sein; unsere kulturfreudige Zeit würde vielmehr von dem optimistischen Glauben sich leiten lassen, dass Gott es dem Redlichen auch unter neuen und günstigeren äusseren Lebensumständen nicht an der erforderlichen sittlich-religiösen Kraft würde fehlen lassen. Es ist also unbestreitbar, dass der Apostel in deutlichem Unterschiede vom Herrn (vgl. I p. 181), unter der Wucht der Ueberzeugung, am Weltende zu leben, die prinzipielle Ueberlegenheit des Heils über die Welt zu der Ueberzeugung von der Werthlosigkeit der Weltgüter und zu der Stimmung der Gleichgiltigkeit gegenüber der Welt verschärft hat, und dass er sich von dieser Stimmung in der Regelung der äusseren Lebensumstände hat mitbestimmen lassen. Es liegt auf der Hand, dass damit ein wirklicher innerer Widerspruch im Paulinismus gesetzt ist. Die relative Werthschätzung der Welt, wie sie aus dem Schöpfungsgedanken folgt und die Werthlosigkeit der Welt, wie sie aus der eschatologischen Erwartung erschlossen wird, sind mit einander unverträglich. Es fragt sich also, wie bei diesem inneren Zwiespalt die Beurtheilung der natürlich-sittlichen Ordnungen sich wirklich vollzieht.

6. Am deutlichsten zeigt sich der innere Zwiespalt der Beurtheilung in der Auffassung des Apostels von der Ehe, bei der die divergierenden Interessen ganz offenkundig zu Tage treten. Allerdings macht I Kor 7 zunächst nicht einen zwiespältigen Eindruck, sondern hier scheint die weltflüchtige Stimmung in ungebrochener Kraft zum Ausdruck zu kommen. Das peinliche Gefühl, das man bei dieser Lektüre schwer abschüttelt, beruht auf dem Zusammenwirken zweier Momente. Die Ehe scheint so unsagbar niedrig gewerthet zu sein, dass sie von der Hurerei nur noch graduell sich unterscheidet, und dieser Eindruck wird durch die höhere Wertung des ehelosen Lebens im selben Zusammenhange gleichsam noch bestätigt. Man wird indess dem Apostel nicht gerecht, wenn man ohne Weiteres diesem Eindruck nachgibt. Man darf nicht vergessen, dass wir nicht seine Gesamtauffassung von der Ehe, sondern Antworten auf bestimmte Fragen, Kasuistik, vor uns haben. Das Niveau der Erörterung ist nicht in jeder Hinsicht das ihm gewohnte, sondern das der heidnischen Auffassung und Sitte. Die ganze südländische Sinnlichkeit jener an geschlechtliche Ausschweifung aller Art gewöhnten Zeit gibt auch dem ehelichen Leben sein Gepräge (vgl. 75f.). Man muss hinzunehmen, dass der Gedanke an gegenseitige Neigung als Voraussetzung der Eheschliessung und die damit von vornherein gegebene Veredlung des rohen Naturtriebes der Sitte jener

Zeit fernlag (vgl. 7 37). Auch die damals allgemeine Annahme einer Inferiorität des Weibes, die trotz entgegenstehender religiöser Instanzen (Gal 3 28 I Kor 11 11f., vgl. die *γυνή προφητεῖουσα* I Kor 11 5 und die vielen an Liebeswerken reichen Frauen) auch vom Apostel in Anschluss an Gen 2 3 als göttliche Ordnung festgehalten wird (I Kor 11 3 8 9, vgl. II Kor 11 3), weist im Allgemeinen in die gleiche Richtung. Schliesslich wird man auch nicht verkennen dürfen, dass selbst die in 7 2 9 36 vorausgesetzte rohere Auffassung der Ehe einen ungemeinen sittlichen Fortschritt bedeutet, sofern der in der damaligen alten Kulturwelt allgemeinen Verbreitung einer schranken- und regellosen Befriedigung des Geschlechtstriebes die strenge Bindung desselben an die monogame Ehe, und somit seine Einfügung in die gesammte Ordnung und Regel des gemeinsamen Lebens entgegengestellt wird. Die damit gegebene spezifische Differenz zwischen Ehe und Hurerei ist zwar in I Kor 7 nicht ausdrücklich hervorgehoben, lässt sich aber aus manchen Andeutungen bestimmt erkennen. Während die Unzucht den Leib schändet (I Kor 6 15 18 Rm 1 24), kann der Christ es lernen, seine Ehe so zu führen, dass seine Ehre darunter nicht leidet (I Th 4 4¹, vgl. I Kor 11 5 8^a 10 15²). Der Apostel lehnt es gegenüber asketischen Neigungen in der Gemeinde ab, die Eheschliessung als Sünde zu bezeichnen (7 28 36) und die Enthaltbarkeit in der Ehe grundsätzlich zu empfehlen, etwa gar ohne gegenseitige Einwilligung (7 3—6). Der Grund liegt offenbar darin, dass er wie Jesus in der Ehe eine ursprüngliche Gottesordnung anerkennt. Deshalb hat er auch für den Fall des Bedürfnisses die Ehe nicht nur gestattet, sondern als nothwendig angesehen (7 2 9 28 36) und auch die zweite Ehe gestattet (7 39). Weiter führt die Erkenntniss, dass es in der Ehe nicht bloss auf Geschlechtsgenuss, sondern auf ein gegenseitiges Sichzugefallenleben, d. h. auf Geschlechtsliebe und auf ein Sorgen für und miteinander, auf volle Lebensgemeinschaft ankommt (I Kor 7 32—34). Denn nur unter dieser Voraussetzung wird die volle Erfüllung des sechsten Gebotes (Mt 5 28) zu einer leichten Pflicht und die Unauflöslichkeit der

¹ Bei dieser Fassung erklärt sich sowohl das εἰδέναι, wie das καὶ οὕτως in seinem genauen Sinn auf's Beste und wird die unnatürliche Zerreiſung des Satzes, die BORNEMANN zur Stelle vorschlägt, überflüssig.

² Hier wird in der Form zeitgenössischer Vorstellungen die richtige Erkenntniss ausgesprochen, dass das eheliche Verhältniss zu ihrem Manne die Ehre der Frau nicht schmälert, weil sie nach der Schöpfungsordnung als sein Abbild zu ihm gehört; im Gegentheil ist das nach aussen sie verhüllende Haupthaar wie der die eheherrliche Gewalt über sie andeutende Frauenschleier ihr Schmuck, während sie unverhüllt sich den Blicken der Engel preisgeben und damit der ehrlosen Buhldirne (ἐξοργισμένη) gleichstellen würde.

Titius, Paulinismus.

Ehe (Mt 5 32 19 4ff.) zu einer in der ursprünglichen Schöpfungsordnung begründeten Nothwendigkeit. Diesen Gesichtspunkt Jesu hat sich der Apostel angeeignet (7 10 11) und hat die Unauflöslichkeit der einmal geschlossenen Ehe auch für den Fall, dass ein Theil ungläubig geblieben ist, aufrecht erhalten (7 12—14).

Wie nun aber Jesus in der Erfüllung der ehelichen Liebespflicht nur einen bestimmten Fall der Uebung der Liebe sieht, so macht der Apostel in analoger Weise für die Fortsetzung der Ehe das Prinzip des christlichen Heils (ἐιρήνη) und somit die Forderung der beiderseitigen Uebereinstimmung geltend (7 15, vgl. 7 5 ἐκ συμφώνου). Ferner erwartet er von dem christlichen Theile einen heiligenden Einfluss auf die gemeinsamen Kinder und auf den ungläubigen Theil (7 14, vgl. I Th 4 4 ἐν ἀγαπῳ), setzt bei dem gläubigen Gatten die Hoffnung auf Bekehrung des anderen (7 16) und in der Ehe zwischen Gläubigen Gebetsgemeinschaft voraus (7 5). So wird es verständlich, dass er das Verhältniss Christi zur Gemeinde mit dem des Mannes zur reinen Jungfrau, die ihm angetraut wird, vergleichen kann (II Kor 11 2), und dass er I Kor 7 39 von einem γαμηθῆναι ἐν κυρίῳ, also einer mit dem Leben in Christus wohl vereinbaren, christlichen Eheschliessung spricht. Es liegt desshalb ganz in der Linie der paulinischen Anschauung, wenn Kol 3 18f. nicht nur gleichfalls die Ehe unter den Gesichtspunkt des ἐν κυρίῳ stellt, sondern auch den christlichen Grundsatz der Liebesübung zur Regelung des ehelichen Verhältnisses verwendet, und wenn Eph 5 22—33 das Verhältniss von Mann und Weib nach dem Verhältniss Christi zur Gemeinde in der eigenartig schönen Weise dargestellt wird, dass dies Verhältniss zugleich als die ideale Verwirklichung der natürlichen Liebe eines Jeden für seinen eigenen Leib, d. h. sein eigen Weib, angeschaut wird.

Aber wenn hier die innere Zusammenstimmung eines idealen Ehelebens mit der Höhe des christlichen Lebensideals in ausgezeichneter Weise zum Ausdruck kommt, wenn ferner die Grundlage zu dieser Auffassung schon im ursprünglichen Paulinismus vorhanden ist, so lässt sich doch nicht leugnen, dass alle auf eine ideale Auffassung hinleitenden Momente in I Kor 7 noch nicht zu durchschlagender Wirkung kommen. Denn die Schätzung der Naturgrundlage des ehelichen Lebens, die sich trotz 7 32—34 in 7 2 9 36 als eigene Meinung des Apostels verräth, ist doch eine sehr niedrige und bezeichnet gegenüber der hohen Schätzung des ehelichen Lebens in Israel (z. B. Gen 2 18 Prov 5 18ff. 31 10ff. Eccl 4 8—12 Sir 26 40 23 etc.) einen unverkennbaren Rückschritt. Aber freilich muss nun hervorgehoben werden, dass jenem Rückschritt ein erheblich grösserer Fortschritt gegenübersteht. Die antike Meinung

rechnet zum vollen Menschenglück den Besitz von Kindern, sieht somit die Ehe für Erreichung des menschlichen Zweckes als nothwendig an. Der Apostel dagegen kennt einen Zweck der Persönlichkeit, ein Lebensideal, das, wie von allen weltlichen Bedingungen, so auch von Ehe und Familie unabhängig ist. Und zwar ist es seine eigene Lebenserfahrung, die hierin sich ausspricht. Sein eigener Beruf war es, um dessen willen er auf die Ehe verzichtet hatte, weil er eine Hingabe verlangte, die mit dem ehelichen Leben und den aus der Ehe erwachsenden Pflichten unverträglich war (vgl. I Kor 9 5 mit seinem ganzen Zusammenhange), und weil er zugleich jedes Bedürfniss des Herzens nach Liebe in reichster Weise befriedigte (vgl. z. B. die Uebertragung des Verhältnisses vom Vater zu den Kindern auf sein Verhältniss zur Gemeinde und dazu Mc 10 29 30 3 34f.). Es liegt auf der Hand, dass in I Kor 7 der Apostel diese seine eigene Erfahrung verallgemeinert hat. Wenn er geltend macht, dass der Ledige nur daran denkt, dem Herrn zu gefallen und für des Herrn Sache zu sorgen, während sich mit der Ehe auch weltliche Sorgen verbinden, und das Herz getheilt wird (7 32—34), so spricht er damit nur eine Erfahrung aus, die er an sich und Anderen gemacht hatte. Eine überaus treffende Illustration findet dies Wort in Phil 2 20f., wo er bei allen Mitarbeitern ausser seinem Timotheus die sich selbst ganz vergessende Gesinnung schmerzlich vermisst, die sich unbedingt für die Zwecke des Evangeliums zur Verfügung hält. Wir werden den Wunsch, die Zahl der durch nichts behinderten Mitarbeiter zu vergrössern, ebenso begreiflich finden, wie das Urtheil, dass ein so motivirter Verzicht auf die Ehe schöner, weil für die Gemeinde und für Christus werthvoller ist als das eheliche Leben. Das entspricht ganz der von Jesus selbst geübten Beurtheilung (Mt 19 11f.).

Nun lässt sich aber nicht leugnen, dass der Apostel diesen Spezialfall in einer dem Gedanken Jesu nicht entsprechenden Art verallgemeinert hat. Allerdings macht er, wie Jesus, den Vorbehalt einer zur Ehelosigkeit nothwendigen göttlichen Gabe (I Kor 7 7 9), aber dass die Ehe die Regel (vgl. 7 2 I Th 4 4), die Ehelosigkeit die Ausnahme sei, kommt in seinen Rathschlägen doch nicht genügend zur Geltung, weil ja die ganze Weltlage für ihn ein Ausnahmefall, eine Anomalie ist. Denn da das Ende vor der Thüre steht, so hat eben die Ehe ihren früheren gottgewollten Zweck der Kindererzeugung verloren, und daraus lässt sich die Erwartung ableiten, dass Gott unter den Seinen die Gabe der Enthaltensamkeit, falls sie nur wollen, verallgemeinern werde (vgl. I Kor 12 31 *ζηλοῦν τὰ χαρίσματα*). Denn wie das prophetische Charisma zu der von Gott beabsichtigten Heilsordnung sich nicht gleich-

giltig verhalten kann (I Kor 14 32 f.), so muss die Gabe der Enthalt-samkeit zu der von Gott geschaffenen Weltlage in Beziehung stehen. Ist der Stand, in dem Gottes Berufung einen Jeden getroffen hat, der von Gott beabsichtigte und gewiesene (7 17), so auch der Stand der Ehelosigkeit, zumal die Endzeit für Eheleute unberechenbar grosse Trübsale mit sich bringen wird (7 26—28); dann muss aber dieser Absicht Gottes auch seine Verallgemeinerung der Gabe der Enthalt-samkeit entsprechen. Paulus unterscheidet sich also von Jesus und geht über ihn hinaus durch den Wunsch, die Ehelosigkeit möglichst zu ver-allgemeinern und durch die Annahme, dass es so Gottes Wille sei. So wird durch die eschatologische Erwartung das natürliche Leben eingengt, was der vom Herrn selbst stets eingenommenen Reserve nicht entspricht. Das ist dann freilich eine Haltung des Apostels, die in der nachfolgenden Entwicklung nicht ohne Nachwirkung ge-blieben ist.

Paulus hat nun aber den Gedanken Jesu von der Ehelosigkeit noch in anderer Weise verallgemeinert, die verhängnissvoll geworden ist. Während Jesus, wie sein eigenes Beispiel und das des Täufers zeigen, die Ehelosigkeit um des bestimmten Berufes für das Reich Gottes willen im Auge hat, befürwortet Paulus diese ganz allgemein aus dem christlichen Lebensideal heraus. Das mag damit zusammen-hängen, dass er gerade über die Verhehlchung der Jungfrauen An-weisung zu geben hat (7 25); es ist aber doch zugleich eine Konse- quenz seiner ersten Verallgemeinerung. So schreibt er denn der Jung- frau, die unverhehlicht bleibt, nicht etwa einen grösseren Antheil an der Liebesarbeit, sondern eine grössere Sorge um die Heilighaltung von Leib und Seele zu (7 34). Das ist in der That ein verderblicher Ge- danke. Denn hier wirkt im Hintergrunde die mit I Th 4 4 I Kor 7 14 unvereinbare Vorstellung mit, dass der unberührte Leib der Jungfrau heiliger sei als der Leib des Weibes, dass das Weib sich nicht gleiche Heiligkeit an Leib und Seele bewahren könne wie die Jungfrau. Die Entstehung dieses Gedankens liegt klar zu Tage. Denn ist der natür- liche Zweck der Ehe, die Kinderzeugung, am Ende der Welt zweck- und werthlos geworden, so bleibt für sie, wie es scheint, nur noch der blossе Geschlechtstrieb, den der Apostel in den ekelhaftesten Formen seine Verwüstung ausüben sah, zurück; dieser ziel- und zwecklose Ge- schlechtstrieb aber konnte leicht, ja er musste fast in dieser heroischen Zeit und von diesem heroischen Mann, der jede Fiber seines Leibes für das Evangelium Jesu Christi anspannte, als blosser Mangel an Selbstbeherrschung beurtheilt werden. Charakteristisch dafür ist 6 13 ff. Denn hier gewinnt Paulus den Satz, dass der bei der Geschlechts-

gemeinschaft thätige Leib, weil er durch die Auferstehung an der Unvergänglichkeit Theil hat, dem Herrn angehört, d. h. zum wirkenden Organ des Herrn bestimmt ist, wie ihn Gott auch zu seinem Tempel geweiht und dadurch profanem Missbrauch entzogen hat. Wird aber der Leib ausschliesslich für den spezifischen Dienst des Herrn in Anspruch genommen, so schliessen diese Sätze, die zunächst nur gegen die Hurerei aufgestellt sind, jede, auch die eheliche Geschlechtsgemeinschaft aus. Denn der vermittelnde Gedanke, dass die richtige Eheführung selbst als ein Theil des Dienstes gegen den Herrn gedacht werden kann, wird eben nirgends geltend gemacht, vielmehr herrscht die gegensätzliche Beziehung vor (vgl. auch 7 5), und überdies entscheidet die Begründung v. 13 15^a dagegen. Man muss übrigens auch beachten, dass in der Unreinigkeit, welche das mosaische Gesetz allen geschlechtlichen Vorgängen beilegt, eine gewisse Analogie vorliegt, die nicht ohne Einfluss auf die Anschauung des Apostels geblieben sein mag. Man wird also zusammenfassend sagen können, dass das Urtheil des Apostels nur im Zusammenhang mit eschatologischen Motiven und durch Verallgemeinerung seines religiösen Heroismus zu Stande gekommen ist, dass auch daneben die Ansätze zu einer unbefangenen Würdigung des Ehelebens von ihm gemacht sind; aber man wird doch nicht bestreiten können, dass er in der Ausübung des Geschlechtstriebes etwas religiös Minderwerthiges gegenüber der Enthaltensamkeit gefunden hat. Das ist ein Gedanke, der für die Folgezeit eine ungemein grosse Tragweite hat.

7. Tritt uns in der Beurtheilung der Ehe eine gewisse Unsicherheit entgegen, so ist dagegen in der paulinischen Beurtheilung des Eigenthums¹ die von uns festgestellte grundsätzliche Beurtheilung des natürlichen Lebens zu unzweideutigem Ausdruck gekommen. Auch hier wird die prinzipielle Unabhängigkeit des religiösen vom weltlichen Besitzstande scharf hervorgehoben. Die, welche kaufen, sollen nicht vergessen, dass sie nicht behalten (I Kor 7 30). Wie des Apostels eigenes Beispiel zeigt, kann der Gläubige, auch wenn er nichts besitzt, sich doch im Besitze aller Güter wissen, und wenn er auch an äusseren Gütern reich ist, kann er doch viele arm machen (II Kor 6 10 8 9, vgl. Phil 4 11—13). Jesu Warnungen vor den Gefahren des Reichthums fehlen zwar in den paulinischen Briefen aus begreiflichen Gründen (vgl. I Kor 1 27 II Kor 8 2), dass aber der Apostel die von Jesu vorgezeichnete Linie inne hält, zeigt nicht nur seine Bekämpfung der Habsucht (I Th 4 6 I Kor 5 10f. 6 10 Rm 1 29 Kol 3 5 Eph 4 19 5 3 5) und des Hoch-

¹ Vgl. die ausführliche Erörterung bei ROOSE, Der irdische Besitz im Neuen Testament (Göttingen 1897) p. 94—114.

muths wie der Lieblosigkeit der mehr Besitzenden (I Kor 11 21), sondern auch seine eigene ausserordentliche Vorsicht in Geldsachen (vgl. ROGGE p. 107—108). Andererseits hält er den irdischen Besitz für etwas Nothwendiges und Selbstverständliches. Die ganze Ordnung der Besitzverhältnisse wird unter den Schutz des göttlichen Gebotes gestellt (I Kor 6 10 Rm 2 21 13 9 Eph 4 28). Gott, der dem Säemann den Samen darreicht und das Brot zur Speise bietet (II Kor 9 10), hat auch Macht, alle Hulderweisung auf die Gemeinde überströmen zu lassen in irdischen Segnungen (II Kor 9 8). Wie hier, so wird der irdische Besitz als ein wirkliches Gut auch da aufgefasst, wo er als eine, ob auch geringe Gegengabe für geistliche Segnungen gedacht wird (I Kor 9 11 Rm 15 27). Ja diese Anerkennung des irdischen Gutes ist bei ihm eine so unbefangene, dass sie selbst zu der Theorie in I Kor 7 17 in einen gewissen Gegensatz tritt. Denn Phil 4 10 spricht der Apostel seine grosse Freude über die Besserung der wirthschaftlichen Lage der Gemeinde aus, und II Kor 12 14 spielt er ganz unbefangen auf die natürliche Pflicht der Eltern an, für ihre Kinder Schätze zu sammeln. Die natürliche Grundlage des Besitzes wird auch durch die Grundsätze der christlichen Lebensführung nicht aufgehoben. Allerdings stellt der Apostel es als das Richtige hin, von Gemeindegengenossen Unrecht und Beraubung lieber stillschweigend zu leiden, als vor den heidnischen Gerichten zu prozessiren (I Kor 6 7), aber wie wenig er damit den Besitz der Einzelnen aufheben will, erhellt schon daraus, dass offenkundige Habsucht von jedem brüderlichen Gemeinschaftsverkehr ausschliessen soll (I Kor 5 10 f.), und dass Paulus für Streitfälle einen Schiedsspruch befürwortet (I Kor 6 5), während auf dem Gebiet der Sünde die obrigkeitliche Gewalt das Böse strafen soll (Rm 13 4). Ebensowenig wird durch die Barmherzigkeitsübung der Grundsatz des Eigenbesitzes aufgehoben. Denn allerdings brandmarkt Paulus eine Gesinnung, die nicht nach Vermögen reichlich gibt, bereits als Habsucht (II Kor 9 5), aber er betont stets die Freiwilligkeit der Gabe (ROGGE p. 103 f.) und die Fröhlichkeit des Gebers (II Kor 9 7 Rm 12 8, vgl. I Kor 13 3). Auch soll Niemand so geben, dass er selbst in Noth kommt, während er dem Anderen aufhilft (II Kor 8 13, vgl. I Kor 16 2 *ὅτι ἂν ἐβοῶνται*). Schliesslich betont der Apostel stark den Werth der *αὐτάρκεια*, d. h. einer äusseren Lage, in der man zur Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse keiner fremden Hilfe bedarf, sondern auf sich selbst stehen kann (II Kor 9 8 Phil 4 11). Er bezeichnet es als nothwendig, Niemandem zur Last zu fallen (I Th 2 9 II Th 3 8), und die Wahrung solcher äusseren Selbständigkeit ist auch die Richtschnur seines eigenen Lebens (I Kor 9 15 18 II Kor 11 8 ff. 12 14 16 Phil 4 11).

Hier liegt nun auch der Punkt, wo der natürliche Besitz direkt religiös werthvoll werden kann. Das zeigt sich darin, dass Paulus sich ein für alle Mal zum Grundsatz gemacht hat, in den Gemeinden Achaïas die Unterstützung nicht anzunehmen (II Kor 11 9f. 12 13 f.), auf die er als Verkündiger des Evangeliums Anspruch hat. Nicht aus Mangel an Liebe zur Gemeinde (II Kor 11 11) geschieht das, sondern um dem übermüthigen und rücksichtslosen Geschäftschristenthum seiner Gegner (11 20) jede Möglichkeit zu benehmen, sich auf seine eigene Praxis zu berufen (11 12) oder ihn zu verdächtigen (12 16^a). Denn auch vor jedem Verdacht, etwa durch List etwas aus ihnen herauszuschlagen (12 16^b), ist er durch das offenkundige Verhalten seiner Abgesandten (12 17 f.) und durch seine peinliche Vermeidung auch des bösen Scheines (II Kor 7 2 8 18—21) geschützt. Tritt aber so seine Uneigennützigkeit (II Kor 12 14, vgl. I Th 2 3 5) in's hellste Licht, so ist damit die Grundlage für den guten Glauben an seine Offenheit (II Kor 5 11) und ehrliche Ueberzeugung gegeben, ohne den seine Predigt wirkungslos bleiben müsste. Kann die äussere Unabhängigkeit einen direkten religiösen Werth erhalten, so auch die Verwendung des Besitzes. Das geschieht nicht nur, wenn die Gabe unmittelbar der Förderung des Evangeliums dient (Phil 4 10, vgl. 1 7), sondern es gilt von jeder rechten Gabe. Schon ihr Erfolg zeigt das. Denn sie hilft nicht nur dem äusseren Bedürfniss ab (II Kor 9 12^a Rm 12 13), ihre Wirkung geht auch noch nicht darin auf, Liebe gegen den Wohlthäter zu erwecken (II Kor 9 14, vgl. Rm 16 4 13 etc.), sondern sie wirkt unmittelbar religiös und veranlasst freudigen Dank gegen Gott und Fürbitte (II Kor 9 11—15). Das ist aber die gleiche Wirkung, wie sie der Apostel II Kor 4 15 von der Predigt erwartet, und so muss die Barmherzigkeitsübung ebenso ein Priesterdienst sein wie die Spendung des Evangeliums (Rm 15 16 *ἵνα προσφέρωμεν τὸ εὐαγγέλιον*). Zu dem gleichen Resultat führt eine andere Beobachtung. Das Geben ist als solches, wo es recht geschieht, ein religiöser Akt. Denn die Mittheilung äusserer Gaben in Fröhlichkeit und Einfalt wird ebenso wie die Mittheilung geistiger Gaben durch Lehre und Mahnung auf Gottes Gnadengaben zurückgeführt (Rm 12 7 8 13). Dabei erscheint die Armenpflege noch nicht isolirt, sondern als einer unter vielen persönlichen Diensten (vgl. v. 7); ebenso bezeichnet die Gabe der *ἀντιλήψεις* (I Kor 12 28) die mannigfachste Hilfeleistung der Gemeindeglieder unter einander nach dem Grundsatz der Solidarität aller Glieder eines Leibes (vgl. I Kor 12 25—27). Wie durch Zurückführung auf Gottes Gabe, wird die religiöse Art des Gebens auch in dem Wort ausgesprochen, dass Gott den fröhlichen Geber liebt (II Kor 9 7). Denn darin ist die unmittelbare Gottwohlgefälligkeit des Gebens

und somit die religiöse Art des Aktes (vgl. Rm 12 1 *θυσίαν* . . . *εὐάρεστον*) ausgedrückt.

Von diesen Gedanken aus wird man die dem Apostel vorschwebende überraschende Idee der Schaffung eines Ausgleichs (II Kor 8 14 *ἕπως γένηται ἰσότης*) zu würdigen haben. Wie nach Ex 16 14 ff. bei der Mannaspende Niemand zu viel noch zu wenig, sondern Jeder nach seinem Bedürfniss hatte, so soll eine gleiche Solidarität innerhalb der Gemeinde herrschen. Damit ist ein eigenartiges soziales, aber nicht etwa, worauf das Citat führen könnte, ein rein wirtschaftliches Ideal aufgestellt. Denn der Gedanke, dass, wie jetzt Geldspenden aus Korinth nach Jerusalem, so auch künftig Geldspenden aus Jerusalem nach Korinth fliessen könnten (SCHMIEDEL), ist mit der alttestamentlich fundirten (z. B. Jes 60 6 ff.), bei der Uebereinkunft mit den Uraposteln festgestellten (Gal 2 10) und von Paulus ausdrücklich anerkannten Prärogative Israels (Rm 15 27) nicht wohl vereinbar. Dass Jerusalems geistige Güter den Heidenchristen bereits zugeflossen seien, ist dafür kein stichhaltiger Grund, denn Rm 11 12 15 zeigt ja, was Paulus von dorthier noch erwartete, und II Kor 9 13—15 beweist, dass der Apostel in der Herbeiführung der vollen Anerkennung und Fürbitte der Muttergemeinde für die Heidenchristen eine ungemein grosse neue Segnung für diese erblickt. Daraus folgt, dass es sich für ihn um einen Ausgleich in der Vertheilung aller, der geistlichen wie der irdischen Güter handelt. Der Sinn davon ist, wie schon des Apostels Anschauung von den Gnadengaben zeigt, nicht irgend welche Gleichmacherei, sondern eine Mittheilung der jeweilig Stärkeren an die Schwächeren. So soll durch Gewährung der *ἰσότης* nicht einmal das Herren- und Sklavenverhältniss von Christen zu einander aufgehoben werden (Kol 4 1); entsprechend wird eine vollständige Aufhebung der wirtschaftlichen Unterschiede nur für die religiösen Mahlzeiten der Christen, nicht aber für das häusliche Leben gefordert (I Kor 11 21 22^a 33 f.). Aber wie Jedem die Kundmachung des Geistes zum gemeinen Besten gegeben ist (I Kor 12 7), so müssen auch die natürlichen Unterschiede durch des Geistes Walten zu gemeinsamem Besten und zu gegenseitiger Hilfeleistung und zum Ausgleich dienen. Der gemeinsame Anteil (*κοινωνία*) an dem Sohne Gottes (I Kor 1 9), an seinem Geiste (II Kor 13 13 Phil 2 1), an seinem Blute (I Kor 10 16), an seinem Leiden (II Kor 1 5 7 Phil 3 10) führt zu einer vollen geistlichen Gemeinschaft zunächst der Lehrer mit ihren Gläubigen (Gal 6 6 Phil 4 15, vgl. Philem 17 ff.), sodann aber aller Gläubigen mit einander (I Kor 10 16 f. II Kor 8 4 9 13 Rm 15 26 f. Philem 6 17). In dem hierdurch bestimmten umfassenden Sinn kann man beim Apostel von einer „Gütergemeinschaft“ reden.

Da nun aber die in Act 2 42 44—47 4 32—35 bezeugte Gütergemeinschaft, wenn man von einer gewissen Verallgemeinerung des späteren Referenten absieht, keinen anderen Sinn gehabt hat und im Grunde nur das Leben, wie es in der Jüngerschaft Jesu sich gebildet hatte (Lc 8 1—3 Joh 12 6 13 29), fortsetzt, so wird man hier den Ursprung des paulinischen Gedankens zu suchen haben. Von gesetzlicher Auffassung dieser vollen Lebensgemeinschaft, wozu eine Neigung in der Urgemeinde schon früh vorhanden zu sein scheint (vgl. Act 5 1 ff.) und die sich später stark ausgebildet hat (vgl. die ebionitische Quelle des Lucas I p. 77—79) zeigt sich freilich bei Paulus keine Spur (vgl. ROGGE p. 101, 104). So ist nach allen Seiten hin die Anschauung des Apostels vom irdischen Besitz und seiner Verwendung ein glänzendes Beispiel dafür, mit welcher Freiheit und Besonnenheit er das Verhältniss der christlichen Lebensführung zu den natürlichen Ordnungen des Lebens als ein grundsätzlich davon unabhängiges, aber keineswegs rein negatives aufzufassen vermocht hat, und gerade an diesem Punkt zeigt sich eine selbst durch den Druck der eschatologischen Erwartung kaum gestörte Unbefangenheit des Urtheils.

8. Familie und Eigenthum sind die natürlichen Ordnungen, die am unmittelbarsten die christliche Lebensführung an die bestehende Welt binden. Wir würden heute geneigt sein, daneben als einen neuen wesentlichen Faktor das Berufsleben zu stellen. Indess ist beim Apostel wie bei seiner ganzen Zeit die Arbeit noch nicht als ein entscheidender Faktor der gesellschaftlichen Struktur gewürdigt, sondern sie erscheint in der Hauptsache als Mittel zur Beschaffung des Unterhalts, unter dem individual-wirtschaftlichen Gesichtspunkte des Erwerbs. Im Zusammenhange von I Kor 9 handelt es sich zwar direkt um den Anspruch der Evangelisten auf Lohn und Verpflegung, aber geflissentlich gibt Paulus diesem Anspruch eine möglichst breite Unterlage und weist seine Analogie mit den geltenden Massstäben menschlicher Praxis wie des göttlichen Gesetzes nach (9 7—9). So stellt er es denn als allgemeinen sittlichen Grundsatz hin, dass die Leistung in Hoffnung auf Lohn erfolgt (9 10), und der regelmässige Zusammenhang zwischen Arbeit und Unterhalt gilt ihm als göttliche Ordnung; er gebietet, dass Jeder sein selbst erarbeitetes Brot esse (II Th 3 12); wenn aber Jemand nicht arbeiten will, so soll er auch nicht essen (II Th 3 10). Die Arbeit ergibt sich also als nothwendig, um die ἀνάγκαια zu erreichen, d. h. um Niemanden zu beschweren (I Th 2 9), weil man seine Bedürfnisse aus eigenen Mitteln decken kann (I Th 4 12). Ja man wird im Gegentheil dadurch in den Stand gesetzt, dem Bedürftigen von seinem Eigenen noch mitzuthemen (Eph 4 28).

Die Arbeit gewährt aber nicht nur den äusseren Lebensunterhalt, sondern sie gibt auch Jedem seine Ehre. Gehört schon die Herstellung der ἀντάρκετα zur Wahrung des Ehrenpunkts, so wird dieser überhaupt auf den ganzen Kreis des arbeitsamen Wandels angewendet. Allerdings wird gemäss der Geringschätzung der Handarbeit in der antiken heidnischen Welt diese vom Apostel mehrfach als Zeichen der mühseligen und verachteten Lage hingestellt (I Kor 4 12 vgl. II Kor 6 5 11 27); aber der Zusammenhang zeigt stets auf's Deutlichste, dass damit nur der äussere Anschein im Widerspruch mit dem wirklichen Werth und der Ehre der Arbeit beschrieben wird. Auch wird es I Th 4 11 12 ausdrücklich als Ehrensache bezeichnet (φιλοτιμείσθαι), das Eigene zu thun und mit seinen Händen zu arbeiten. Aber in der Arbeit hat sich nicht nur das eigene Ehrgefühl zu bethätigen (vgl. noch II Kor 5 9 Rm 15 20), sondern sie ist es zugleich, welche in der Gemeinschaft Geltung und Anerkennung verschafft. Das gilt ganz allgemein, nicht nur vom Dienst des Evangeliums (z. B. II Kor 3 1 ff.) und von Gemeindediensten (z. B. I Th 5 12 13 Phil 2 29 f.), sondern von jeglicher Arbeit; erwartet doch der Apostel, dass selbst dem heidnischen Urtheil die anspruchslöse Arbeit der Christen wohlanständig erscheinen werde (I Th 4 12).

Es ist aber noch ein weiterer Gedanke, der hier zur Beurtheilung der Arbeit verwendet wird. Diese tritt nämlich unter den Gesichtspunkt des Stilleseins (ἡσυχάζειν I Th 4 11, ἡσυχία II Th 3 12). Das Gegenheil davon ist das Herumlungern (II Th 3 11), womit man sich aus der allgemeinen Ordnung herausstellt (ἄτακτοι I Th 5 14 II Th 3 11, ἀτακτεῖν 37). Im Gegensatz hierzu fügt die stille Arbeit sich schlicht und anspruchslos in die bestehende Ordnung hinein und gilt als „wohlanständig“ (I Th 4 12). Sie wird also hier unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Ordnung angeschaut, die dem christlichen Gottesgedanken entspricht (I Kor 14 33 40). Ist die Arbeit ein Theil der allgemeinen göttlichen Weltordnung, so ist ihr damit auch bereits eine gewisse soziale Würdigung zu Theil geworden. Aber sogar die Gemeinnützigkeit der Arbeit wird gelegentlich gestreift. Zunächst wird der Gedanke ausgesprochen, dass jede Arbeit auf die Erreichung eines Zweckes, eines Zielpunktes gerichtet ist. Wird auch dieser Gesichtspunkt nur mit Bezug auf die Verkündigung des Evangeliums geltend gemacht (I Th 2 1 3 5 Gal 2 2 I Kor 3 14 15 10), so beruht er doch auf einer allgemein giltigen und naturgemässen Verknüpfung zwischen Arbeit und Erfolg. Insofern aber der Erfolg nicht ohne Weiteres mit dem Lohn, d. h. dem individuellen Ertrag zusammenfällt, ist damit bereits eine über das Individuum hinausgreifende Betrachtung der Arbeit und der Gesichtspunkt der Gemeinnützigkeit gegeben.

Noch näher liegt diese Betrachtung bei dem Bilde von der Solidarität der Glieder des Leibes (I Kor 12 25f. Rm 12 4 5). Allerdings wird die Anwendung des Bildes auf die äussere weltliche Sphäre nur I Kor 12 13 gestreift. Aber schon wenn die Solidarität der für die gottesdienstliche Gemeinde werthvollen Gaben betont wird, liegt darin eine Analogie; ferner greifen die I Kor 12 28ff. Rm 12 6ff. aufgezählten Geistesgaben über den Rahmen der gottesdienstlichen Thätigkeit hinaus. Dann aber liegt es in der Konsequenz, alle Fähigkeiten und Kräfte der Christen, ihr ganzes Leben, wie als Dienstleistung gegen den Herrn, so auch als *συνέργον*, als gemeinnützig, aufzufassen. In der That ist diese Fassung befolgt, wenn I Th 4 9—12 von der Bruderliebe zur Arbeitsamkeit fortschreitet, und wenn II Th 3 13 die Mahnung zur Arbeit in der zu unermüdlichem Gutesthun aufgenommen wird. Ausdrücklich bezeichnet Eph 4 28 (vgl. 6 8) das Ergebniss der Arbeit als etwas Gutes, und die allgemeinen Mahnungen zum Guten werden insbesondere II Th 2 17 Gal 6 9f. Rm 12 2 9 13 3 Kol 1 10 auch die Arbeitsamkeit in sich fassen.

Immerhin liegt gerade der Gesichtspunkt der Gemeinnützigkeit für den Apostel verhältnissmässig ungünstig. Denn wie seine eschatologisch-enthusiastische Anschauung ihn im Allgemeinen verhindert, weltlichen Zwecken eine eigene Beachtung und Würdigung zuzuwenden, so steht sie insbesondere einer positiven Schätzung des Berufs stark entgegen (I Kor 7 17 32ff.). Aber nach einer anderen Seite muss doch gerade die gleiche Anschauung erheblich zur Werthung des Berufes beitragen. Der Enthusiasmus löst nämlich in der stärksten Weise den Thätigkeitstrieb aus. Im Dienste des Herrn musste sich das Glühen des Geistes in rastlosem Eifer, in einer unermüdlichen und unbeugsamen Energie auswirken (Rm 12 11, vgl. *μὴ ἐγκακεῖν* II Th 3 13 Gal 6 9 II Kor 4 1 16 Eph 3 13), in dem Streben, die gottgegebene Frist auszukaufen (Kol 4 5 Eph 5 15 16, vgl. Gal 6 10). Man achte auch darauf, wie sein eigener Beruf dem Apostel zur Normirung seiner ganzen Lebensführung dient (I Kor 9 19ff.). Es liegt auf der Hand, dass an dieser Energie und Zielstrebigkeit auch die irdische Berufsarbeit Antheil erhalten muss, sobald sie in die religiöse Sphäre hineingerückt wird (vgl. I Th 2 9 *νοκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι*, II Th 3 8 *ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ νοκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι*). Und das eben geschieht beim Apostel. Denn Worte wie I Kor 10 31 Rm 12 1 Kol 3 17 in ihrer Allgemeinheit gebieten, auch die tägliche Arbeit als einen Gottesdienst und Gott zu Ehren zu fassen. Diese Konsequenz ist ausdrücklich gezogen, wenn es heisst, dass ein Jeder in seiner Berufung bleiben (I Kor 7 17 20 24) und *τὰ ἴδια* üben solle (I Th 4 11). Wird dieser Grundsatz

auf Beschneidung und Vorhaut so angewendet, dass beide im Verhältniss zur Erfüllung der Gebote Gottes nichts sind, so ist damit gesagt, dass die allein werthvolle Erfüllung der Gebote Gottes für Heiden und Juden gleicher Weise möglich ist und eben unter den besonderen Bedingungen des natürlichen Lebens stattfinden soll. Das natürliche Leben in seiner besonderen Art bildet also das Material für die Erfüllung der sittlichen Gebote und gewinnt einen religiösen Werth, so dass vor Gottes Augen (παρὰ θεῶν) Jeder in seinem Berufe bleiben muss (724). Mit voller Deutlichkeit tritt dieser Gesichtspunkt in der Beurtheilung der Sklavenarbeit hervor. Denn der Sklave ist durch Christum freigelassen und soll nicht mehr zum Menschenknechte werden (I Kor 7 22f.), sondern dient, wenn er seinem Herrn gehorcht, damit dem Herrn Christus; nicht Augendienerei oder Menschengefälligkeit, sondern Gottesfurcht soll sein treibendes Motiv sein (Kol 3 22—24, vgl. Eph 6 5—8). Wird aber damit der äussere, weltliche Dienst zu einem Theil des Gottesdienstes, so muss er zugleich an Intensivität und Energie gewinnen. Denn an Stelle des äusseren, rechtlichen Verhältnisses, das seine Kraft verliert, wo Kontrolle und Zwang versagen, tritt nun ein inneres Verhältniss, eine Arbeit aus der Seele heraus, d. h. mit innerer Antheilnahme und mit persönlicher Zuneigung und daher ein Gehorsam in allen Stücken (ib.).

9. Auch die Werthung der Arbeit drängt also dahin, sie als ein wichtiges Stück der allgemeinen göttlichen Weltordnung anzuerkennen und mit der christlichen Lebensführung in Verbindung zu setzen. Ja selbst in der Beurtheilung der bestehenden Stände lässt sich eine positive Einwirkung des christlichen Gedankens erkennen. Zunächst freilich erscheint Sklavsein und Freisein blos als ein Stück Welt, mit dem der Christ am besten unverworren bleibt, indem er Alles möglichst beim Alten lässt. Auch dem, der frei werden könnte, wird angerathen, lieber Sklave zu bleiben (I Kor 7 21). Aber innerlich wird doch das Verhältniss umgebildet, sofern auch der Sklave in Freiheit wirken kann (s. o.), der Herr aber zum Knecht des Herrn im Himmel wird, bei dem es kein Ansehen der Person gibt (I Kor 7 22 Kol 3 25 4 1 Eph 6 9). Wie so Freiheit und Gebundenheit bei Allen ohne Unterschied gleich sind, so herrscht überhaupt auf innerlich-geistigem Gebiet volle Gleichberechtigung. Der Sklave ist nicht mehr Sklave, sondern „lieber Bruder“ (Philem 16, vgl. die ἰσοτιᾶς Kol 4 1). Das sind Gedanken, die, sobald die Gleichgiltigkeit gegen die äussere Institution der Erkenntniss ihres relativen Werthes für die sittliche Lebensführung Platz macht, in einer christlich gewordenen Welt zur Umbildung der Institution mitwirken mussten.

Eine ähnliche Beurtheilung wird dem geselligen Verkehr zu Theil. Das Verhältniss wird hier durch den Gedanken geregelt, dass Christen sich diesem Aeon nicht gleichgestalten dürfen (Rm 12 2), weil zwischen beiden ein unversöhnlicher Gegensatz besteht (II Kor 6 14—16). Aber die hieraus sich ergebende Forderung der Scheidung und Absonderung von der Welt (ib. 6 17) versteht der Apostel nicht äusserlich, sondern rein innerlich (vgl. 7 1). Denn ausdrücklich hebt er die Unmöglichkeit der äusseren Scheidung hervor (I Kor 5 9 10), setzt mit Ungläubigen gesellschaftlichen Verkehr voraus (I Kor 10 27) und verlangt sogar die Fortsetzung der Ehe mit Ungläubigen (7 12 ff.). Die äussere Gemeinschaft thut hier keinen Schaden, weil man sich des Unterschiedes in der Gesinnung von vornherein bewusst ist, und sie ist nothwendig nicht nur der äusseren weltlichen Beziehungen wegen, sondern auch zur Fortführung der Missionsarbeit (vgl. z. B. I Kor 14 23 Kol 4 6), die ja der ganzen Welt gilt (II Kor 5 19 Rm 1 8 11 12 15 Kol 1 6). Eine wirkliche Scheidung verlangt der Apostel nur gegenüber solchen Brüdern, welche in das Weltwesen zurückfallen (II Th 3 14 I Kor 5 11 13)¹, weil hier die Gefahr der Verführung viel näher liegt (I Kor 5 6 15 33); aber auch in solchem Falle soll bei aller Vorsicht die Uebung der brüderlichen Liebe nicht überhaupt aufhören (II Kor 2 5—11 II Th 3 15). In der ungetrübten brüderlichen Gemeinschaft dagegen kann nicht nur die Liebe, sondern auch die Mittheilung der göttlichen Gnade ungestört walten, und das gilt nicht nur für die besondere gottesdienstliche Gemeinschaft, sondern jeder brüderliche Verkehr gewinnt hier unmittelbar sittlich-religiösen Werth (vgl. z. B. I Th 4 18 5 11 14 f. Gal 5 13 15 26 6 2 Rm 12 5 ff. 14 19 15 5—7 Kol 3 12—17 etc.).

Es erübrigt schliesslich, die Beurtheilung von Obrigkeit, Volk und Vaterland, kurz die Würdigung der nationalen Gemeinschaft in's Auge zu fassen. Die Obrigkeit kommt wesentlich als Rechtsordnung in Betracht. I Kor 6 1—6 zeigt, wie weit der Apostel von ihrer positiven Werthung für den Christen entfernt ist. Das hohe Selbstgefühl des christlichen Weisen gegenüber den weltlichen Massstäben des heidnischen Richters, die geringe Werthung der äusseren Lebensbedürfnisse gegenüber den himmlischen Dingen, der intime Zusammenschluss der christlichen Bruderschaft gegenüber denen, die draussen stehen (vgl. 5 12 13 I Th 4 12 Kol 4 5), dies Alles sollte innerhalb des christlichen Kreises jede Inanspruchnahme heidnischer Gerichte unmöglich machen. Und was vom Gericht, das gilt von dem ganzen Staatswesen. Das

¹ Vgl. JACOBY p. 343 f.: „alttestamentliche Schranke in Ausübung der Gemeindezucht.“

Staatswesen der Christen befindet sich im Himmel (Phil 3 20, vgl. Gal 4 26). Andererseits wird doch auf ihrem Gebiete jede bestehende Obrigkeit mit ihrer Gerichtsübung wie mit ihrer Steuerforderung durchaus anerkannt. Ja der Apostel geht über Jesu Wort noch hinaus, indem er nicht nur die Vereinbarkeit der Pflichten gegen Gott und die Obrigkeit anerkennt, sondern die Pflicht gegen diese ausdrücklich dem Gehorsam gegen Gott, der sie geordnet hat, subsumirt (Rm 13 1 2). Begründet wird die Auffassung der Obrigkeit als göttlicher Ordnung damit, dass sie in Gottes Dienst und Auftrag dem Bösen wehrt und es strafft, das Gute aber belohnt (13 3—4). Daraus ergibt sich ein Gehorsam gegen sie, der sich nicht blos der Gewalt fügt, weil es unvermeidlich ist, sondern der um des Gewissens willen jeder Forderung von Geld, Unterordnung, Ehrerbietung Genüge leistet (Rm 13 5—7). Von hier aus gewinnt die Obrigkeit, wie jede andere göttliche Ordnung, soviel Werth, dass der Gläubige als weltlichen Beruf sehr wohl ein obrigkeitliches Amt ausüben und darin Gott dienen kann. So ist ein Christ Stadtkämmerer (Rm 16 23) und als solcher mit dem Steuerwesen (Rm 13 7) beschäftigt. Ebenso kann es des Christen nicht unwürdig sein, das Schwert der Obrigkeit (Rm 13 4) zu tragen, sondern er kann zu seinem weltlichen Beruf sehr wohl den Kriegsdienst haben (vgl. Phil 1 13 4 22).

Dass mit der Anerkennung der römischen Rechtsordnung als einer im Dienste des Guten stehenden Institution der Gesichtspunkt eines relativen Werthes der nationalen Gemeinschaft nirgends sich verbindet, kann bei dem ungeheuren Völkergemisch innerhalb des römischen Reiches nicht Wunder nehmen. Dass aber der Apostel nicht gewillt ist, die nationalen Unterschiede zu nivelliren, zeigt mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit seine Feststellung der Prärogative Israels (Rm 3 2 9 4 5 11 24) und seine Liebe zu seinen Volksgenossen (Rm 9 3)¹. Es kann also sehr wohl, obwohl die Einheit der Christengemeinde über alle nationalen Unterschiede hinausgreift, doch den Vorzügen der einzelnen Volksgemeinschaften eine relative Anerkennung zu Theil werden, und zwar müssten hier die Griechen mit ihrer Weisheit (I Kor 1 22, vgl. *βάρβαρος* Rm 1 14 Kol 3 11), die Römer mit ihrer Rechtsordnung und ihrem Staatswesen (Rm 13 1 ff.) in Betracht kommen.

10. An der Besprechung dieser wie jeder anderen natürlichen Ordnung dürfte es evident geworden sein, dass der Apostel zwar die christliche Lebensführung prinzipiell von den natürlichen Ordnungen unab-

¹ Dazu vgl. FRANKE, Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke (Theol. Stud. u. Krit. 1895 p. 421—470, 733—773).

hängig stellt und über sie erhebt, dass er aber andererseits in den natürlichen Gestaltungen des Gemeinschaftslebens göttliche, zweckvolle Ordnungen erblickt, die mit dem Heilsleben in inneren Zusammenhang treten, es ihrerseits schützen und fördern und, selbst von den Normen des neuen Lebens durchdrungen, von diesem umgebildet und angeeignet werden können. Andererseits lässt sich doch nicht verhehlen, dass die Sorgfalt, mit der wir die hierauf hindeutenden Spuren zu sammeln versuchten, in gewisser Weise den Schein des Gewaltigen hervorrufen muss, weil unser leitendes Interesse dem des Apostels gerade entgegengesetzt war. Denn ihm schwebt nichts weniger vor als die Ineinsbildung des natürlichen Lebens mit dem christlichen Lebensideal. Was sich von derartigen Anweisungen bei ihm findet, ist nur ein Nothbau, für kurze Zeit und auf den nahen Abbruch hin zusammengefügt. Das eigentlich leitende Interesse ist für ihn die möglichste Konzentration auf das religiöse Leben und seine Propaganda. Das also muss ausdrücklich hervorgehoben werden, dass das beherrschende Interesse des Apostels nicht, wie unsere Darstellung vielleicht den Anschein könnte erweckt haben, an jenen Ausführungen haftet. Aber unter dieser Einschränkung bleibt bestehen — und es ist nicht minder wichtig, diese Seite hervorzuheben —, dass eine prinzipielle Negation des natürlichen Gemeinschaftslebens sich bei Paulus nicht nachweisen lässt. Selbst seine Empfehlung der Ehelosigkeit ändert daran insofern nichts, als das Urtheil des Apostels ausdrücklich als seine persönliche Meinung hingestellt (I Kor 7 40) und vorsichtig genug verklausulirt wird. Noch weniger lässt sich im Uebrigen für eine prinzipielle Einschränkung des Naturlebens und seiner Ordnungen beibringen. Vielmehr muss man sagen, dass zwar die Praxis des Apostels durch die Erwartung des nahen Endes sich den natürlichen Lebensformen gegenüber nach Möglichkeit behutsam und zurückhaltend gestaltet, dass aber die zweckvolle Zusammenstimmung und Zusammengehörigkeit der aus der göttlichen Schöpfung fliessenden Normen mit dem Ideal der christlichen Lebensführung, so lange sie an die Bedingungen dieser Welt geknüpft bleibt, grundsätzlich aufrecht erhalten wird. Es ist das genau die gleiche Auffassung, die wir bei Jesu beobachtet haben (I p. 85f.). Eine leise Differenz zeigt sich nur darin, dass sich im Einzelnen das Urtheil über die Zweckmässigkeit der natürlichen Ordnung fortgebildet hat, und dass sich — in merkwürdigem Gegensatz dazu, aber in Uebereinstimmung mit der transcendenteren Fassung der Gottesidee (oben p. 45) — die allgemeine Stimmung der Gleichgiltigkeit gegenüber der Welt, die Ueberzeugung von der Werthlosigkeit der Weltgüter verschärft hat. Eben diese Momente sind es, die eine gewisse Unsicherheit in die Stel-

lung des Apostels hineinbringen, wie sie sich bei Jesus nicht beobachten lässt.

Ein nicht unbedeutendes Mass von positiver Würdigung der Welt, ihrer Ordnungen und Güter verbindet sich mit dem Bewusstsein des persönlichen Wachsthum's im Guten, mit positiver Liebesarbeit, mit dem Bewusstsein gegenwärtigen Heilsbesitzes und der Gewissheit zukünftiger Heilsvollendung zu einer Gesamtstimmung des freudigen, friedvollen, freien Selbstgefühls und charakterisirt die Gegenwart trotz der ihr anhaftenden Schwachheit, Vergänglichkeit, trotz Elend und Sünde als eine Zeit des Heils, eine Vorstufe des vollendeten Heils. Verbinden wir hiermit noch den Gottesgedanken und die Anschauung von der Heilsvollendung, so ist damit bis auf einen gleich zu nennenden wichtigen Zug die von Jesus im Wesentlichen übernommene und dem Apostel mit der judenchristlichen Muttergemeinde gemeinsame Grundanschauung vom Heil zusammengefasst, und auf dieser gemeinsamen Grundlage wird unter dem Einfluss seiner Eigenart und seiner Lebenserfahrungen von ihm eine besondere, durchaus den Stempel seiner Persönlichkeit tragende Anschauung ausgebildet, die zwar an Gedanken Jesu und der Muttergemeinde anknüpft, ihnen aber eine durchaus neue Wendung gibt. Es sind in der Hauptsache seine Ueberzeugungen von der geschenkten Gerechtigkeit und vom pneumatischen Leben in Christus, die hier in Betracht kommen. Die Lehre von der Rechtfertigung mit ihrem Gegensatz zu dem Gesetz bringt nun unmittelbar den Eindruck hervor, als bestände für den Apostel eine Antinomie zwischen Glauben und Werken. Aber das ist nur ein irreführender Schein. In Wahrheit ist das Verhältniss zwischen Glaube und Werken, allgemeiner ausgedrückt, zwischen Religion und Sittlichkeit, bei ihm kein gegensätzliches der Spannung, sondern wie bei Jesus ein nothwendiges, in der Sache selbst liegendes, durchaus innerliches und organisches Verhältniss. Gegenüber der noch immer weithin herrschenden Altübinger Ansicht bedarf dies Urtheil einer sorgfältigen Begründung.

Fünftes Kapitel.

Religion und Sittlichkeit in ihrem inneren Verhältniss zu einander.

1. Religion und Sittlichkeit gehören auf's Engste zusammen. Das ist schon damit ausgesprochen, dass alles Gute in gleicher Weise auf Gott zurückgeführt und als sein Werk angeschaut, also religiöse und sittliche Thätigkeiten gleichmässig in ihm begründet gedacht werden

(p. 42ff.). Ebenso kann im Allgemeinen als bekannt vorausgesetzt werden, was später gezeigt werden muss, dass der Besitz des Geistes, des Lebens Christi, unmittelbar sittlich sich auswirkt. Aber auch der psychologische Beweggrund des Handelns, wo Paulus einen solchen andeutet, und das Ziel des Handelns ist wesentlich religiös gedacht. Es fehlt ja keineswegs an allgemein menschlichen Gesichtspunkten für Motivirung und Normirung des sittlichen Handelns beim Apostel. Er ist durchaus der Meinung, dass die christlichen Massstäbe desselben, wo nicht vollständig, doch im grossen Ganzen mit den allgemein befolgten sittlichen Normen übereinstimmen. Das gilt nicht nur, wie selbstverständlich, von dem Gesetze Gottes (Gal 5 14 23 Rm 7 12 13 8), es gilt ebenso von dem in die Herzen und Gewissen der Heiden geschriebenen Gesetz (Rm 2 14 15), welches mit dem *δικαίωμα* Gottes einfach zusammenfällt (Rm 1 32). So kann Paulus den Grundsatz aufstellen, Juden und Griechen und der Gemeinde Gottes unanständig zu werden (I Kor 10 32), fromm und gerecht und tadellos zu wandeln vor Allen (I Th 2 10 5 22 II Kor 8 21 Phil. 2 15, vgl. 3 6), ja in allen Stücken den Menschen zu gefallen (I Kor 10 33 Rm 15 2, man vgl. noch II Kor 1 12 3 2 4 2 5 11 8 24, auch I Th 2 15 *πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων*). Entsprechend macht Paulus von den Regeln des Anstandes, der Schicklichkeit, des Geziemenden einen nicht seltenen Gebrauch (vgl. I Th 4 12 I Kor 5 1 7 35f. 11 6 13 13 5 14 35 40 II Kor 4 2 Rm 13 13 Kol 3 8 18 Philem 8 Eph 5 4 12) und stellt Phil 4 8 9 die Uebereinstimmung mit den geltenden sittlichen Normen ausdrücklich als Ziel des christlichen Lebens hin. Aber trotzdem kann doch daran gar kein Zweifel aufkommen, dass das Ziel des Lebens wesentlich religiös gemeint ist, die Sittlichkeit wie ein Theil des religiösen Verhaltens erscheint. Nicht daran ist nur zu denken, dass das Streben und die Bethätigung der Christen in der Hauptsache direkt religiös vorgestellt ist, dass die religiösen Funktionen des Gebets, der Geduld und Standhaftigkeit, der Hoffnung und des Glaubens auf's Stärkste hervortreten, sondern dass auch die sittlichen Funktionen unter religiöse Gesichtspunkte gestellt sind, und das Leben im Ganzen als religiöser Akt gedeutet wird. Achtet man darauf, wie alle Arbeit des Apostels darauf abzielt, in den Gemeinden einen vollreifen Glauben hervorzubringen (II Kor 10 15 Phil 1 25), wie er das ganze Leben des Christen als ein Leben im Glauben beschreibt (Gal 2 20), so dass nach dem Mass des Glaubens sich das Mass der göttlichen Gaben richtet (Rm 12 3 6), und was nicht aus Glauben heraus geschieht, Sünde ist (Rm 14 23), so wird man zugestehen müssen, dass das Ziel des Lebens im Wachsthum des Glaubens aufgeht. Der Christenstand ist einfach Glaubensstand (I Kor 16 13 II Kor 1 24 13 5), ein Stehen im

Herrn (I Th 3 8 II Th 2 15 Phil 4 1, vgl. Rm 14 4), in dem Einen Geiste (Phil 1 27). Das Ziel des Christenlebens besteht darin, das Eine zu denken (Phil 2 2), nämlich wie man Christum gewinne und in ihm erfunden werde (3 8 9); alle eigene Sorge und alles eigene Gefallen gilt es aufzugeben, um die Sorgen des Herrn zu den seinen zu machen und ihm zu gefallen (I Kor 7 32—34 Phil 2 21), so dass Christus der gesammte Lebensinhalt wird (Phil 1 21), oder, wie es II Kor 11 2 3 ausdrückt, alle Gedanken sich in solcher Einfachheit und Ungetheiltheit Christus zuwenden, wie das bräutliche Weib sich ganz und gar ihrem Gemahl weihet.

Das von Jesus aufgestellte Ziel, wie der himmlische Vater zu werden (Mt 5 48), findet sich ausdrücklich zwar erst im Kolosser- und Epheserbrief (Kol 3 10 Eph 5 1, vgl. 4 24) wieder, aber der Gedanke ist auch dem Apostel geläufig; nur hat er ihm eine konkretere Form gegeben. Denn Christus ist das Bild des unsichtbaren Gottes (II Kor 4 4 Kol 1 15), ihm aber sollen die Christen gleichgestaltet werden. Dieser Gesichtspunkt der Gleichgestaltung der Gläubigen mit Christus ist für die ganze paulinische Anschauung von grosser Bedeutung. Vielfach wird der Gedanke auf die künftige Theilnahme an Christus göttlicher Herrlichkeit bezogen (I Kor 15 49 Rm 8 29 Phil 3 21), aber selbst der Gegenwart wird diese Verklärung in das Bild der Herrlichkeit und Freiheit in II Kor 3 18 zugesprochen; in der Gegenwart findet ferner die Gleichgestaltung mit dem leidenden Christus statt (Gal 6 17 II Kor 4 10 ff. Phil 3 10); es ist nur eine andere spezielle Anwendung des allgemeinen Grundsatzes, wenn die der Gleichgestaltung mit der Welt entgegenstehende Neuformung (Rm 12 2) als ein Gestaltgewinnen des Christus (Gal 4 19), als eine Erneuerung nach dem Bilde Gottes gedacht wird, so dass der Mensch nach allen Seiten und in jeder Beziehung Christus wird (Kol 4 10 11). Von diesem Grundsatz aus müssen die Mahnungen, gesinnt zu sein wie Christus¹ oder ihn nachzuahmen (I Kor 11 1 I Th 1 6), verstanden werden, nicht als isolirte Bemerkungen, sondern als Spezialisirung eines durchgehenden Grundgedankens.

Gleichgestaltung mit Christus und dadurch mit Gott selbst, das ist der Gesichtspunkt, der das Lebensideal des Apostels beherrscht. Die sittliche Art der Lebensführung erscheint hierbei nur als eine Seite an der vollen Gleichgestaltung mit Christus, als ein einzelnes Moment der Verklärung in sein Bild. So spricht Eph 4 13 15 ausdrücklich aus, das Ziel des Wachsthums in der Liebe sei es, an Christus heranzureichen, d. h. das Vollmass der in ihm vorhandenen göttlichen

¹ Phil 2 5 ff. Rm 15 3 5—7, vgl. II Kor 8 9 10 1 Phil 1 8.

Kräfte sich anzueignen (vgl. Kol 2 10). Den eigenthümlichsten Ausdruck aber hat wohl die Einbeziehung des Sittlichen in den Heilsgedanken in Phil 3 10—14 gefunden. Hier beschreibt es der Apostel als das Ziel seines Wandels, das Kleinod der himmlischen Berufung im Laufe zu erreichen (vgl. I Kor 9 23 ff.) und bei der Todtenauferstehung anzulangen. Das Eigenthümliche des Gedankens liegt in der Art, wie das definitive Heilsgut trotz seiner Transcendenz als Zustand der Vollendung (τετελειωμαι) zur gesammten Lebensführung in ein organisches Verhältniss gestellt, für menschliche Thätigkeit und Bemühung unmittelbar erreichbar erscheint. Wird hier das Moment des Sittlichen dem Ganzen des Lebens und seines Zieles als Theil eingeordnet, so wird andererseits auch das Sittliche selbst unter religiöse Gesichtspunkte gestellt. Das Christenleben ist auch nach seiner sittlichen Seite ein Leben, ein Fruchtbringen für Gott und Christus (Gal 2 19 II Kor 5 15 Rm 6 10—13 7 3 f. 14 4 6—9), ein Gottes- und Christudienst (I Th 1 9 Gal 1 10 I Kor 7 22 Rm 6 22 7 6 12 11 14 18 16 18 Kol 3 24 Eph 6 6), geregelt durch den Willen Gottes (I Th 4 3 5 18 I Kor 7 19 II Kor 8 5 Rm 12 2 Kol 1 9 4 12 Eph 5 17 6 6). Alles Gute gilt in erster Linie dem Herrn (II Kor 8 5), alles ist durch Gottes und Christi Wohlgefallen bestimmt (I Th 2 4 15 4 1 Gal 1 10 I Kor 7 32—34 II Kor 5 9 Rm 8 8 12 1 f. 14 18 Phil 4 18 Kol 3 20 Eph 5 10), die Ehre Gottes ist die entscheidende Norm (Gal 1 24 I Kor 6 20 10 31 II Kor 4 15 8 19 9 13 Rm 15 7 Phil 1 11, vgl. Rm 1 21 23 3 7). Der sittliche Lebenswandel kann im Ganzen wie im Einzelnen als ein Gott geweihtes Opfer betrachtet werden (Rm 12 1 15 16 Phil 2 17 4 18). Es kann also kein Zweifel daran aufkommen, dass nicht nur das Lebensziel der Christen im Allgemeinen, sondern auch im Besonderen die sittliche Lebensführung in ein direktes Verhältniss zu Gott gesetzt wird, mithin religiösen Charakter trägt. Dann aber kann natürlich von einer irgendwie empfundenen Spannung zwischen dem religiösen und sittlichen Moment des Christenthums in der paulinischen Anschauung keine Rede sein.

2. Das gleiche Resultat wird sich ergeben, sobald wir die von Paulus geltend gemachten Motive zum Guten in's Auge fassen¹. Den allgemeinsten Ausdruck findet hier der Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit in dem bekannten Worte, dass der Glaube durch die Liebe wirksam sei². Dies Wort steht nicht etwa isolirt da (so WEISS,

¹ Vgl. auch JACOBY a. a. O. p. 320 f.

² Gal 5 6, vgl. noch die Glaubensgemeinschaft als Motiv der Liebesübung (Gal 6 10) und die κοινωνία τῆς πίστεως Philem 6; beachte ferner Gal 2 20 ἐν πίστει ζῶ und Rm 14 23, auch Kol 1 22 f. 2 6 f. Doch muss zugestanden werden, dass der Ausdruck πίστεις zum sittlichen Verhalten nur selten in Beziehung gesetzt wird. Durch-

Bibl. Theol. § 84, 9), sondern es ist nur der allgemeingiltige Ausdruck der überaus mannigfachen Beziehungen zwischen dem religiösen und sittlichen Leben. In Betracht kommt zunächst die Motivirung des sittlichen Willens durch die Gnadengüter, die den Gläubigen zu Theil geworden sind. Mit dem Hinweis auf Gottes Erbarmen leitet der Apostel den paränetischen Theil des Römerbriefs ein (Rm 12 1) und mahnt, Gottes Gnade nicht vergeblich zu empfangen (II Kor 6 1), denn Gottes Güte führt zur Busse (Rm 24). Vielfach wird der Tod Christi als Motiv verwendet. Christen vergessen nicht, dass sie nicht ihr eigen, sondern theuer erkaufte sind (I Kor 6 19 f. 7 23 Rm 14 7—9); sie meinen, dass wenn Einer für Alle gestorben ist, Alle sich selbst gestorben sind und nicht mehr für sich selbst, sondern für ihn und damit für einander leben müssen (II Kor 5 13—15); irdischer Sinn, Selbstgefälligkeit, Buhlen um fleischliche Gunst, Urtheile fleischlicher Art sind Feindschaft gegen Christi Kreuz und Christi Schmach (Gal 6 12—14 II Kor 5 14—16 Rm 15 3 Phil 3 18). Das Verhalten gegen die Brüder muss davon ausgehen, dass Christus für sie gestorben ist (I Kor 8 11 f. Rm 14 15, vgl. auch II Kor 4 5 I Kor 1 10 Rm 15 30). Christen sollen einander aufnehmen, wie Christus sie aufgenommen hat (Rm 15 7 14 3), Liebe beweisen, wie sie Liebe erfahren haben (II Kor 8 8 f. Kol 3 12 Eph 5 12 5 25 ff.). Eine andere Wendung nimmt der Gedanke, wenn darauf hingewiesen wird, dass wir durch die Zubereitung Christi zu unserem Passahlamm in die Festzeit der süßen Brode hineinversetzt sind und desshalb Fest feiern müssen nicht im alten Sauerteige der Bosheit und Arglist, sondern im Süsteige der Lauterkeit und Wahrheit (I Kor 5 7 f.). Der gleiche Zusammenhang des Todes Christi mit der Heiligung kommt darin zum Ausdruck, dass die Christen, weil sie in den Tod Christi eingepflanzt sind, sich auch als der Sünde todt, von ihr befreit erachten und in einem neuen Leben wandeln sollen (Rm 6 4 12 18).

Gleichen Sinn hat es, wenn die Christen zur Heiligkeit ermahnt werden, weil Gott sie in der Berufung geheiligt hat, indem er ihnen den Geist gab (I Th 4 7 f.). Der Geistesbesitz wird zum Motiv des sittlichen Lebens auch Gal 5 25 f. (vgl. v. 16), wo das Leben im Geiste auch zu einem Wandel im Geiste führen soll, Gal 6 1, wo die Christen als Geistliche auch den Geist der Sanftmuth bewahren sollen, Rm 8 13, wo der Geistesbesitz zur Ertödtung der Fleischeswerke durch den Geist führt. In sich selbst wie in der Gemeinde hat man den Tempel des heiligen Geistes zu respektiren (I Kor 6 18 f. 3 16 f.), und bei der Liebe,

welche der Geist wirkt, kann der Apostel zur Liebesübung mahnen (Rm 15³⁰, vgl. Phil 2¹²). Der Geist ist nun gar nichts Anderes als Gottes Kraft, und so kann der Apostel ebenso mahnen, den Bruder als Gottes Werk zu achten (Rm 14²⁰) und kann von den Gläubigen ernste Arbeit zur Seligkeit verlangen, weil Gott selbst in ihnen das Wollen und das Wirken schafft (Phil 2^{12f.}); analog trachtet er persönlich danach, das Heil zu ergreifen, weil er selbst von Christus ergriffen ist (3¹²). Der gleiche Gedanke liegt zu Grunde, wenn die Heiligung bald als Gottes Gabe (insb. I Kor 12³⁰ 6¹¹), bald als Aufgabe (I Th 4³ 5²³ I Kor 7³⁴ II Kor 7¹ Rm 6¹⁹ 22¹² 1) erscheint.

Wie Erlösung und Heiligung, so erscheint auch die künftige Herrlichkeit oft als Motiv. Schon der Verbrauch der natürlichen Dinge (Kol 2²², vgl. I Kor 6¹³) und das Verderben des alten Menschen (Eph 4²²) sind Grund genug, sich mit ihnen nicht einzulassen, sondern den Sinn nach oben zu richten (Kol 3² Phil 3^{19ff.}). Die treibende Kraft der Hoffnung ist p. 86f. bereits dargestellt. Wie so die christlichen Grundgedanken reiche Verwendung zur Motivierung des sittlichen Willens finden, so auch eine grosse Zahl von Einzelbeziehungen (s. u.). Die Mannigfaltigkeit der religiösen Motive zeigt sich aber nicht nur in der Verwendung der verschiedensten Heilsgedanken, sondern ebenso darin, dass es die verschiedensten psychischen Triebe sind, welche der Apostel in Dienst nimmt. Nicht selten arbeitet er mit dem Motiv der Dankbarkeit¹. So konnten sich die Galater in der ersten Freude ihres Heilsbesitzes in Liebeserweisung gegen ihn gar nicht genug thun (Gal 4^{14f.}); so hofft er, dass zum Entgelt das Herz der Korinther eben so weit sich gegen ihn aufthue, wie das seine sich gegen sie geöffnet hat (II Kor 6¹³, vgl. 12¹⁵); so erwartet er von Philemon, der sich selbst ihm verdankt, jegliche Art von Freundschaftsdienst (Philem 13¹⁷ 19f., vgl. I Kor 16¹⁷ Phil 2³⁰) und hält es für selbstverständlich, dass man gern geistliche Gaben mit äusseren vergilt (Rm 15²⁷ Phil 4^{15—17}), dass man die, die sich gemüht haben, ehrt (I Th 5¹³ I Kor 16¹⁸ Phil 2^{29f.}) und denen, die für uns ihren eigenen Hals in Gefahr gebracht haben, dauernd dankbar bleibt (Rm 16⁴). Dabei bringt es die Solidarität der Christenheit mit sich, dass für das, was ihm geschieht, alle Gemeinden der Heiden dankbar sind (ib.), und dass man denen, die sich Vieler angenommen haben, auch am anderen Orte zur Seite steht (Rm 16²). Aber das Motiv der persönlichen Dankbarkeit nutzt der Apostel auch zur Mahnung zu Einmüthigkeit und energischem Streben aus, womit man ihm die grösste Freude macht (Phil 2², vgl. 12),

¹ Vgl. HOLTZMANN II 169 f.

oder er mahnt die Galater, ihm (in der Freiheit) gleich zu werden, weil er sich zuvor auch ihnen gleich gemacht habe (Gal 4 12). — Das Motiv der Dankbarkeit wird aber auch auf das Verhältniss zu Gott angewendet. Der Apostel fragt sich, mit welcher Dankesleistung er Gott die an den Thessalonichern erlebte Freude vergelten könne (I Th 3 9) und gibt die Anweisung, dass das gesammte Handeln in Wort und Werk zum Dank gegen Gott werden (Kol 3 17, vgl. die Anknüpfung des ὑποτασσόμενοι an εὐχαριστοῦντες Eph 5 20f.), dass man das ganze Leben Gott zum Opfer weihen solle (Rm 12 1 2). Auf dem gleichen Gedanken der Dankbarkeit ruht der Entschluss, zum Entgelt für Christi Liebeserweis hinfort nicht sich selbst, sondern ihm zu leben (II Kor 5 14 15), den zu lieben (I Kor 16 22 II Kor 5 14 Eph 6 24), der uns zuvor geliebt hat (Gal 2 20 Rm 8 35 37 Eph 3 19 5 2 25). Aber diese Liebe erweist sich nicht nur darin, dass man sich durch nichts von ihm trennen lässt (Rm 8 35ff.), sondern auch darin, dass man die liebt, die er liebt (II Kor 5 13f.). So ergibt sich aus der Freude an der Heilsgabe die Freude am reichen Geben (II Kor 8 2 8 sf. Phil 4 4f.), aus dem Troste, den Gott spendet, das Spenden des Trostes an Andere (II Kor 1 4 6), aus der erfahrenen Vergebung wie aus dem Bewusstsein der eigenen Schwäche die Bereitschaft zur Vergebung (Kol 3 13 Eph 4 32 Gal 6 1f.).

Ist der Dank ein Entgelt (ἀνταποδοῦναι I Th 3 9, ἀντιμισθία II Kor 6 13), wenn auch kein Aequivalent, so steht ihm gegenüber das Motiv der Hoffnung auf die ewigen Güter. Die Gewissheit der Auferstehung wirkt Arbeitsfreudigkeit und Festigkeit (I Kor 15 58 Phil 4 1), die Hoffnung auf die unvergängliche Herrlichkeit des neuen Bundes gibt Zuversicht und lässt nicht ermatten (II Kor 3 12 4 16); weil wir die Verheissungen haben, reinigen wir uns (II Kor 7 1). Weiteres vgl. p. 86f. Ein anderes 'psychisches Erregungsmittel, das Paulus gern verwendet, ist die Wirkung des Kontrastes, des scharfen Gegensatzes zwischen dem christlichen Ideal und der groben Sünde. So verbietet der evidente Unterschied zwischen Christus und der Hure, sich der Hurerei hinzugeben (I Kor 6 15, vgl. 18f.); der Kontrast zwischen der Tischgemeinschaft des Herrn und der Dämonen macht jede laxe Betheiligung an heidnischen Opfermahlzeiten (I Kor 10 21), der Gegensatz zwischen Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit, zwischen Licht und Finsterniss, zwischen Christus und Belial, zwischen dem Tempel Gottes und den Götzen jede Beeinflussung durch Ungläubige (II Kor 6 14ff.) innerlich unmöglich und gebietet, in tadellosem Wandel den Unterschied deutlich zu machen (Phil 2 15). Auf dem gleichen, unmittelbar deutlichen Abstand beruht es wohl, wenn die groben Sünder ohne Weiteres vom Reiche Gottes ausgeschlossen (Gal 5 21 I Kor 6 9f. Eph 5 5) und aus der

Gemeinde ausgeschieden werden, damit nicht selbst in ihr der deutliche Unterschied zwischen christlichem und heidnischem Wesen verwischt wird (vgl. oben p. 125).

Der Kontrast beruht auf dem Bewusstsein von der Würde und Erhabenheit der den Christen zu Theil gewordenen Güter. Dies Motiv wird aber auch ohne Gegensatz gern in Bewegung gesetzt. Als Söhne des Lichts und des Tages sollen die Christen wandeln, wie es des bereits angebrochenen Tages würdig ist (I Th 5 5—8 Rm 13 12f.) und die Frucht des Lichtes bringen (Eph 5 8f.). Als Gottes Heilige und Geliebte sollen sie Erbarmen, Güte und alle Tugenden anziehen (Kol 3 12), als seine lieben Kinder seine Art in einem Wandel nach Christi Weise nachbilden (Eph 5 1 2, vgl. 25ff.) und wie die leuchtenden Sterne in der Welt scheinen (Phil 2 15). Als Theilnehmer am Weltgericht sollen die Christen sich selbst des Richteramts nicht für unwerth erachten (I Kor 6 1—6); die Gemeinde Gottes, die Erbin aller Heilsgüter, sollen sie nicht durch Beschämung der Besitzlosen verachten (I Kor 11 21f.). Dem, der durch Jesu Merkzeichen an seinem Leibe geadelt ist, soll man nicht kleinlich Mühe machen (Gal 6 17). Der ganze Wandel soll des Berufenden und der Berufenen (Heiligen) würdig sein (I Th 2 12 Rm 16 2 Phil 1 27 Eph 4 1). Man beachte auch, wie Paulus bei der Kollekte direkt den Ehrtrieb anregt (I Kor 16 4 II Kor 9 2f., vgl. 8 10), wie er mit Lob und Tadel erzieht (I Kor 11 2 17 22 6 5 15 34, vgl. 4 14). Wie bedeutsam diese Rücksicht hervortritt, haben wir schon p. 91ff., 113, 122, 129 genügend beobachten können.

Weiter führen andere Aeusserungen: Wer die Mahnung zur Heiligung verachtet, verachtet nicht einen Menschen, sondern Gott selbst, der seinen heiligen Geist in ihn gegeben hat (I Th 4 8). Wer die Forderung der Sinnesänderung in den Wind schlägt, verachtet den Reichtum der Güte, Geduld und Langmuth Gottes (Rm 2 4). Darin kommt zum Ausdruck, dass die Grösse und Erhabenheit der Heilsgüter nicht nur auf den Ehrtrieb einwirkt, sondern auch das Gefühl der Abhängigkeit, der Unterordnung und Verpflichtung mit sich bringt. Das zeigen nicht nur die oft gebrauchten Imperative, der mahnende und warnende Ton, in dem viele der bisher angeführten Worte verlaufen, sondern es wird auch mehrfach ausdrücklich ausgesprochen. Denn wir sind Schuldner nicht dem Fleische, dass wir nach dem Fleische leben müssten, sondern dem Geiste, von ihm uns leiten zu lassen (Rm 8 12). Die Befreiung von der Sünde hat uns zu Knechten der Gerechtigkeit Gottes gemacht (Rm 6 18 22), und, dem Gesetze durch Christi Leib erstorben, sind wir eines Anderen Eigenthum geworden (Rm 7 4 6 14 7—9 I Kor 6 19f. 7 22f.). Wir haben also nur den Herrn vertauscht (Rm 6 16) und

stehen in einem neuen Abhängigkeitsverhältniss, das freilich mit der seligen Freiheit zusammenfällt. Denn es ist nicht ein äusserer und uns fremder Wille, der sich uns gegenüber geltend macht, sondern das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus, an dem wir inneren Antheil haben (Rm 8 2). Man darf aber nicht verkennen, dass dies Bewusstsein der Verpflichtung gegen die uns gestellte heilige Forderung beim Apostel in demselben Masse über das Bewusstsein der Freiheit hinausgreift, wie Gottes Autorität über das eigene irrende Gewissen forträgt (I Kor 4 3f.).

Mit dem Bewusstsein der Verpflichtung eröffnet sich uns aber ein neuer Gedankenkreis. Denn dies ergibt sich nicht nur aus der Rücksicht auf Gottes oder Christi Gnade, sondern überhaupt aus dem Blick auf die Erhabenheit ihres Wesens. Niemand soll sich zu der Meinung verführen lassen, als lasse sich Gott mit Nasrümpfen behandeln (Gal 6 7). Diese Erhabenheit Gottes kommt für das sittliche Handeln erstens nach Seiten seiner Allmacht in Betracht. Dem Willen Gottes hat noch Niemand Widerstand leisten können (Rm 9 19), desshalb ist es das Nothwendige, seinen Ordnungen sich zu fügen und zwar vollständig, d. h. mit innerer Zustimmung im Gewissen (Rm 13 2 5). Ebenso kommt Gottes Allwissenheit in Betracht, nicht nur, sofern man ihn zum Zeugen anrufen kann, sondern sofern alles Reden und Handeln von dem Bewusstsein begleitet und innerlich bestimmt ist, vor dem Herzenskündiger selbst, dem nichts verborgen ist, zu stehen (p. 33), *sub specie aeternitatis* zu handeln. Vor Allem aber ist es der Gedanke an Gottes Gericht, in dem sich seine Erhabenheit beweist, der für das sittliche Leben von grosser Bedeutung ist (I Th 4 6 I Kor 3 17 Rm 12 19 14 10—12). Das Gleiche aber gilt von Christus, denn auch seiner Macht müssen wir uns bedingungslos fügen (I Kor 10 22, vgl. 15 24 ff. Phil 3 21 etc.), auch vor seinem Angesichte handeln (II Kor 2 10); auch sein Gericht steht uns bevor (I Kor 1 8 II Kor 5 10 etc.).

In dieser unbedingten Heiligkeit und Erhabenheit Gottes und seines Christus wurzelt desshalb der Gedanke der Verpflichtung nicht minder wie in seiner Güte. Das zeigen die Warnungen an die Gemeinde vor den Sünden der Wüstengeneration (I Kor 10 5—12) und vor allem Sündenleben (Gal 5 19—21 6 7 f. I Kor 6 9 f. 16 22 Eph 5 5). Aber ebenso ist Paulus sich selbst der Nothwendigkeit, seines Amtes zu walten, bewusst; wehe ihm, wenn er es nicht thäte (I Kor 9 16 17 27). Wie er sich unter der gewaltigen Hand Gottes fühlt, zeigt es, wenn er sich dem Gefangenen vergleicht, den der siegreiche Triumphator Allen zur Schau auführt (II Kor 2 14, vgl. I Kor 4 9). Es ist wahrlich nicht bloß dankbarer Entgelt für Gottes Wohlthat, den er in sich wirksam

fühlt, sondern auch ein eiserner Druck, der auf ihm lastet, eine unbedingte Verpflichtung, der man, ob nun gern oder ungern, pünktlich nachkommen muss (I Kor 9 17). In diesem unbedingten Sinn sind alle jene Worte zu verstehen, welche die Christen als Gottes Knechte und Diener beschreiben, welche auf Gottes Willen und Gebot hinweisen (s. p. 131); in diesem Sinn redet Paulus vom Gesetze Christi (Gal 6 2 I Kor 9 21) und des Geistes (Rm 8 2); so meint er es, wenn er von einem Müssen redet (I Th 4 1 II Th 3 7 I Kor 8 2 Rm 12 3 Kol 4 4 6 Eph 6 20).

Die Unbedingtheit der Verpflichtung kommt zum Ausdruck, wenn er vom Gehorsam redet. Gehorsam und Dienststand sind Wechselbegriffe (Rm 6 16 Kol 3 22 Eph 6 5, vgl. Phil 2 8 mit v. 7). Entsprechend dem göttlichen Befehl (Rm 16 26) ist der ganze Christenstand ein Stand des Gehorsams (Rm 15 18 16 19 Eph 5 22 ff.), wie das gesammte Verhalten Christi als That des Gehorsams gegen Gott aufgefasst werden kann (Rm 5 19 Phil 2 8). Analog werden die Juden als die Ungehorsamen bezeichnet (Rm 15 31), wird Kol 3 6 Eph 2 2 5 6 von Kindern des Ungehorsams, II Th 2 3 8 von dem Menschen der Gesetzlosigkeit geredet. Der Gehorsam zeigt sich im Glauben (Rm 1 5 16 26), sofern man der unbedingten (vgl. Gal 1 8 f.) Wahrheit des Evangeliums gehorcht (II Th 1 8 Gal 5 7 Rm 10 16; das Gegentheil Rm 2 8 10 21 11 30—32). Wie unbedingt Paulus diesen Gehorsam meint, zeigt sich, wenn er jede Schanze, die sich gegen Gottes Erkenntniss erhebt, zu zerstören, jeden Gedanken in den Gehorsam Christi zu nehmen, jeden Ungehorsam zu strafen unternimmt (II Kor 10 5 6). Der Glaubensgehorsam kommt aber nicht nur im Glaubensbekenntniss (vgl. II Kor 4 13 Rm 10 8 ff.) durch's Wort zum Ausdruck, sondern auch in der Einfalt der Bruderliebe (II Kor 9 13). Ebenso zeigt Gal 2 14, wie die Wahrheit des Evangeliums den gesammten Wandel bestimmt, und Rm 6 16 ff. steht der aufrichtige Gehorsam gegen die vom Apostel überlieferte Art der Lehre parallel mit dem Geknechtetsein unter die Gerechtigkeit. So wird denn II Kor 2 9 7 15 10 6 Rm 6 16 Phil 2 12 der sittliche Wandel der Christen unter den Gesichtspunkt des Gehorsams in allen Stücken gestellt und vor allem Murren gegen Gott gewarnt (I Kor 10 10 Phil 2 14). Autorität aber und Gehorsam beansprucht auch der Apostel (vgl. Philem 21) bei seinen Anordnungen, Befehlen, Ueberlieferungen (I Kor 7 17 11 34 16 1. — I Th 4 2 11 II Th 3 4 6 10 12 I Kor 7 10 11. — II Th 2 15 3 6 I Kor 11 2 23 15 3 Rm 6 17), wie bei allen Mahnungen und Zurechtweisungen, weil er nichts zu reden wagt, als was Christus durch ihn wirkt (Rm 15 18). Ebenso verlangt er Gehorsam für Jeden, der auf seinem Gebiete mitarbeitet und sich müht (I Kor 16 16).

Vollends deutlich wird der Gedanke des Gehorsams und der unbedingten Verpflichtung dadurch, dass er durch die Aeussierung von Furcht und Zittern erläutert wird (II Kor 7 15 Rm 13 7 vgl. mit v. 5. — Phil 2 12 Eph 6 5). Ueberhaupt wird die Furcht Gottes (II Kor 7 1 Rm 3 18 11 20) und des Herrn Christus (II Kor 5 11 Kol 3 22 Eph 5 21) geltend gemacht. Mit der Gnaden- und Freiheitslehre steht diese Auffassung nicht im Widerspruch. Von knechtischer Furcht sind freilich die Christen befreit (Rm 8 15), weil sie aus innerem Drange das Gute thun (vgl. Rm 13 8), aber darüber darf doch der grosse Abstand des göttlichen Willens von dem natürlichen Willen auch des Christen nicht verkannt werden. Vielmehr macht, an der Freiheit und Herrlichkeit des göttlichen Lebens bemessen, das menschliche Dasein als solches den Eindruck des Knechtsstandes (μορφὴν δούλου λαβὼν = ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Phil 2 7 vgl. Rm 8 21), und diesem Abstände der Kreatur vom Schöpfer trägt es nur Rechnung, wenn auch in das Kindesverhältniss des Menschen zu Gott das Gefühl der Furcht aufgenommen wird. So werden die Gläubigen zu makellosen Kindern Gottes dadurch, dass sie Alles ohne Murren und Bedenken thun (Phil 2 14f.). So wird es als Bewährung des rechten Kindesverhältnisses des Timotheus angesehen, dass er willig Dienst that (Phil 2 22), und aus seinem Vaterverhältniss zu den Korinthern leitet der Apostel auch das Recht zur Mahnung, ja im Nothfall auch zur Züchtigung mit der Ruthe ab (I Kor 4 14f. 21). Daran kann man ermessen, dass auch für das Verhältniss der Christen zu Gott die Regung der Furcht nicht ein alttestamentliches Residuum, sondern ein bleibender Bestandtheil der Frömmigkeit ist, der auch im Kindschaftsverhältniss der unendlichen Erhabenheit Gottes Rechnung trägt (vgl. p. 82).

3. Das sittliche Leben ist also, wie wir sehen, mit der Religion auf's Engste verbunden; in der mannigfaltigsten Weise werden religiöse Gedanken zu Motiven des sittlichen Willens; ebenso ist beides, Religion und Sittlichkeit, Auswirkung der gleichen übernatürlichen Kraft im Christen, und auch das Ziel des sittlichen Lebens fällt mit dem religiösen zusammen und kann direkt religiös aufgefasst werden. Daraus aber ergibt sich eine wichtige Folgerung. Ist das sittliche Leben nichts für sich Selbständiges, sondern ein Theil des religiösen Lebens, die besondere Art desselben, und wird, wie wir gesehen haben, das Leben des Christen unter den Gesichtspunkt des Wachstums und Fortschritts gestellt (p. 101f.), so ergibt sich, dass jeder sittliche Fortschritt nicht nur ein sittlicher, sondern zugleich ein religiöser Fortschritt ist oder mit anderen Worten, dass das Wachstum der sittlichen Kraft eine Rückwirkung auch auf die direkt religiöse Kraft

und den religiösen Besitzstand üben muss. Diese Folgerung ergibt sich aus den bisherigen Ergebnissen und müsste festgehalten werden, auch wenn dieser Zusammenhang in den paulinischen Schriften nicht deutlich ausgesprochen wäre. In Wahrheit aber liegt er offenkundig in dem Gedanken des Gerichts nach den Werken vor. Man hat sich dieser Instanz verschlossen in der Annahme, dass das der Rechtfertigungslehre gegenüber nur als Rückstand aus einer früheren Lehrbildung verstanden werden könne. Dass man so dem leitenden Interesse des Gedankens sich entziehen konnte, liegt aber darin begründet, dass man den Gerichtsgedanken stets isolirte. Es ist ein sehr geläufiges Urtheil, was wir bei WENDT ausgesprochen finden, dass nur das zukünftige himmlische Heil von Paulus durch das sittliche Verhalten des Christen auf Erden bedingt gedacht werde, nicht aber der gegenwärtige Gnadenstand (a. a. O. p. 67 f.). Aber so verbreitet dies Urtheil ist, so unzutreffend ist es. Man wird zugestehen müssen, dass jene Rückwirkung des sittlichen auf das religiöse Moment nicht so deutlich wie bei Johannes zu Tage liegt, aber es fehlt an dem Verständniss dafür durchaus nicht. Zunächst weise ich darauf hin, dass alle sittliche Thätigkeit zur Ehre und zum Lobpreis Gottes wirkt, sei es dadurch, dass sie unmittelbar dem Namen Gottes (z. B. I Kor 6 20 10 31 Phil 1 11) und Christi (II Th 1 12) Ehre macht, während bei gegentheiligem Thun sein Name verlästert würde (Rm 2 24, vgl. 3 8 14 16), sei es indirekt dadurch, dass sie die, denen Gutes gethan ist, zur Danksagung und zum Lobpreis Gottes anregt (II Kor 9 11—13, vgl. 1 3f. 4 15). Ist nun die Ausbreitung der Ehre Gottes die erste und wichtigste Aufgabe, wie der ganzen Welt, so insonderheit der Christengemeinde, so ist nicht nur die unmittelbare religiöse Wirksamkeit, die Predigt des Evangeliums u. s. w. eine Mitarbeit zum Reiche Gottes (Kol 4 11), zum Werke des Herrn (I Kor 16 10, vgl. 9 1 II Kor 6 1), sondern jegliche Mühe der Christen ist eine Arbeit am Werke des Herrn (I Kor 15 58). Jedes derartige Werk aber wird den Gläubigen in Rechnung gestellt (Phil 4 17), wie sich auch der Unbussfertige einen Schatz von Zorn verschafft (Rm 2 5).

Es findet also auf Erden bereits eine Ansammlung sei es göttlichen Zorns, sei es göttlichen Wohlgefallens statt, die aber durchaus nicht nur wie Rm 2 5 erst beim Gericht ihre Wirkungen zeigt. Darauf werden wir geführt, wenn wir beachten, dass es als Ziel alles Wandels gedacht wird, Gott zu gefallen, und zwar jegliches Gefallen (Kol 1 10), d. h. ein volles und ganzes Gefallen bei ihm zu finden, wie er es jetzt an uns noch nicht haben kann, so dass wir ohne jeden Tadel, Makel, Anstoss und Anklage vor ihm stehen (I Th 3 13 5 23 I Kor 1 8 Phil 1 10

2 15 Kol 1 22 Eph 1 4 5 27). Zwar verschaffen wir uns nicht etwa Gottes Wohlgefallen — denn es ruht auf uns um Christi willen —, wohl aber erhalten wir uns in seinem Wohlgefallen. Denn nur wer Christus dient, ist Gott wohlgefällig (Rm 14 18), nur durch des Apostels sittliche Mahnungen und ihre Befolgung kann die Darbringung der Heiden gottwohlgefällig werden (Rm 15 14—16), nur den fröhlichen Geber liebt Gott (II Kor 9 7). Mit prinzipieller Schärfe macht der Apostel den gleichen Grundsatz Rm 11 22 geltend. Nur wer im Bereiche der Güte Gottes bleibt, wird die Güte Gottes dauernd erfahren; anderenfalls wird er ausgeschlossen und verfällt der schneidenden Schärfe Gottes. Nun bleibt man an der Güte Gottes, wenn man im Glauben bleibt (ib. v. 20); aber wie dieser jeden Hochmuth ausschliesst (v. 21), so auch jede Lieblosigkeit. Doch nicht nur die Erhaltung, sondern eine Steigerung des göttlichen Wohlgefallens bewirkt der sittliche Fortschritt. Das zeigen schon die angeführten Aussprüche; es geht aber auch daraus hervor, dass der Wandel der Christen als Opfer betrachtet werden kann (vgl. p. 131). Das Opfer hat seinen Sinn darin, dass es als Gabe an Gott sein Wohlgefallen erregt und deshalb den Gebetswünschen Erhörung zusichert. Dieser Zusammenhang wird auch ausdrücklich vom Apostel hervorgehoben, wenn denen, die dem Guten nachleben, in Aussicht gestellt wird, dass Gott mit ihnen sein werde (II Kor 13 11 Phil 4 9) mit seinem Frieden und seinem Erbarmen (Gal 6 16). Diese Worte sind vollkommen in ihrer Allgemeinheit zu belassen, so wie der Segen, den der ernten wird, der auf Segen hin sät (II Kor 9 6). Es ist darunter jede Art geistlicher Segnungen Christi zu verstehen (Gal 3 8 9 14 Rm 15 29 Eph 1 3), wie denn Paulus die Liebesübung selbst als einen Fortschritt in der Gnade fasst¹, aber unter allen Gnaden, die Gott überreich zu geben vermag, nennt er auch eine völlig genügende Unabhängigkeit der wirthschaftlichen Lage als Voraussetzung des Reichthums an guten Werken (II Kor 9 8); ebenso weist er darauf hin, wie das gegenseitige Beissen und Fressen zum Verzehren, d. h. zum Verfall der Gemeinde führen würde², und wie die Lüge mit dem gliedlichen Zusammenhange der Christen streitet (Eph 4 25). Das Wichtigste ist doch aber zweifellos für Paulus die geistliche Segnung, das religiöse Wachsthum. Besonders die späteren Briefe bringen diese Rückwirkung des sittlichen Strebens auf die religiöse Haltung dadurch

¹ II Kor 8 7; vgl. auch 8 6 19 etc. die Bezeichnung des Kollektenwerks als einer Gnade.

² Gal 5 15. Vgl. wie I Th 5 8 zur Panzerrüstung der Christen gegenüber allem Seelenverderben neben dem Glauben und der Hoffnung auch die mahnende und aufbauende (v. 11) Liebe gerechnet wird.

zum Ausdruck, dass sie die Erkenntniss von demselben abhängig machen. So erzeugt nach Philem 6 die werktthätige Erweisung des Glaubens die Erkenntniss, dass in der Gemeinde alles Gute gegeben ist. Eph 3 18 setzt die Erkenntniss des göttlichen Heilsratschlusses und der darin erzeugten Liebe Christi bereits die Einwurzelung in der Liebe voraus (ἵνα ἐξισχύσῃτε); umgekehrt wird 4 18 die Entfremdung der Heiden vom Leben Gottes zunächst auf ihre Unwissenheit, diese aber wiederum auf die πόρῳσις τῆς καρδίας zurückgeführt. Den gleichen Gedanken spricht aber schon der Römerbrief aus, sofern die Wahrheit durch die Ungerechtigkeit darniedergehalten (Rm 1 18), und zum Entgelt der Gottesverachtung auch die vorhandene Erkenntniss den Heiden genommen ist (1 21 f.). Andererseits theilt die Erneuerung durch den Geist Gottes den Christen auch eine neue sittliche Urtheilskraft mit (Rm 12 2 3). Schon der erste Korintherbrief spricht den engen Zusammenhang der Erkenntniss mit dem sittlichen Leben aus. Denn nach 13 6 hat die Liebe ihre Freude an der Wahrheit; umgekehrt ist aber auch eine Gotteserkenntniss ohne Liebe noch nicht die richtige Erkenntniss (I Kor 8 2). Die spätere johanneische Ausbildung der Anschauung von dem untrennbaren wechselseitigen Verhältniss von Erkenntniss und Liebe hat also im Paulinismus Anknüpfungspunkte, wenngleich hier noch wenig Gebrauch davon gemacht wird.

Paulus verfügt auch noch über eine weitere Anschauung, durch die er die Rückwirkung der Sittlichkeit auf das religiöse Verhältniss zum Ausdruck bringt, eine Anschauung, die in seiner Gedankenwelt eine ungleich grössere Bedeutung hat, nämlich seine Auffassung vom Rechte des Rühmens. Dieser dem Apostel eigenthümliche Gedanke ist bereits eingehend besprochen (p. 91—96). Hier kommt es nur auf den Zusammenhang des neuen Selbstgefühls mit der sittlichen Lebensleistung an. Zunächst ergibt sich nun, dass das berechtigte und gesunde Selbstgefühl des Christen, welches durch die Gaben Gottes in ihm hervorgebracht ist, auch durch seinen sittlichen Lebenswandel genährt wird. Der Apostel schreibt der Selbstbeurtheilung nur relativen Werth zu, nicht absoluten (I Kor 4 3 4), aber er fordert von jedem Christen Selbstprüfung (Gal 6 4 I Kor 11 28) und preist den selig, der sich dabei nicht zu richten braucht (Rm 14 22); den Werth der Selbstbeurtheilung findet er darin, dass sie vor Selbstbetrug (Gal 6 3 f.) und vor Züchtigungen Gottes (I Kor 11 31) bewahrt. Wer nun in der glücklichen Lage ist, bei der Selbstprüfung zu finden, dass er sich keiner Schuld bewusst ist (I Kor 4 4), für den ergibt sich Grund, bei sich selbst den Hochgenuss des Rühmens zu haben (Gal 6 4), d. h. eine besonnene

Selbstschätzung (Rm 12 3), die nicht auf leeren Worten, sondern auf Kraft beruht (I Kor 4 19). Es ist der unbedingte Werth der Liebe als der Erfüllung der Gebote Gottes, durch den das Leben einen wirklichen Werth gewinnen kann (I Kor 13 1—3, vgl. Gal 5 6 15 I Kor 7 19). Demgemäss zeigt der Apostel ein sehr hohes Selbstgefühl. Sein Rühmen, das Zeugniß seines Gewissens, geht dahin, dass er in Heiligkeit und Lauterkeit Gottes, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in Gottes Gnade seinen Wandel in der Welt, insbesondere in Korinth geführt hat (II Kor 1 12), dass er nicht durch arglistige Verfälschung des Wortes Gottes, sondern durch Kundmachung der Wahrheit an jedes menschliche Gewissen sich empfohlen habe (ib. 4 2) und hoffentlich auch in ihren Gewissen kundgeworden sei (5 11). In allem empfiehlt er sich als Gottes Diener, in der grossen Geduld, mit der er die Leiden und Entbehrungen seines Berufes trägt, wie in der Lauterkeit, Langmuth, Güte und Liebe, Wahrheit, Gerechtigkeit und inneren Unabhängigkeit, die er dabei bekundet (6 4—10 11 23 ff.). Insbesondere rühmt er sich seines Verzehrs auf die ihm zustehende Gemeindeverpflegung, wodurch seine Selbstlosigkeit in's hellste Licht tritt (I Kor 9 15 18 II Kor 11 10 12).

Aber noch in anderer Beziehung dient die sittliche Leistung zur Anregung und Erhöhung des Selbstgefühls. Nicht nur die Bewährung des sittlichen Charakters, sondern auch der Erfolg, das vollbrachte Lebenswerk kommt hier in Betracht. Kein Gedanke ist dem Apostel schmerzlicher, als die Furcht, dass seine Arbeit an den Gemeinden durch Rückfall in heidnisches Wesen oder Abfall von seinem Evangelium vernichtet werden könnte (I Th 3 5 Gal 2 2 4 11 II Kor 11 3 12 20, vgl. dazu p. 99), umgekehrt gibt es für ihn keine grössere Freude als den gottgeschenkten Erfolg seiner Predigt (vgl. z. B. I Th 1 2 2 1 13); seine Gemeinden sind seine Hoffnung und Freude und sein Ruhmeskranz (I Th 2 19 f. II Th 1 4 I Kor 9 1 15 31 II Kor 1 14 3 1—3 7 4 Phil 2 16 4 1). Diese Missionsarbeit ist sein eigentlicher Lebensinhalt (vgl. p. 86 f.). Er lebt, wenn sie im Herrn stehen und weiss Gott nicht genug dafür zu danken (I Th 3 8 f.); er freut sich, wenn sie stark sind, mag er auch schwach sein (II Kor 13 7 9); sein Gebet bei Tage und bei Nacht geht dahin, die Mängel ihres Glaubenslebens abstellen zu können (I Th 3 10, vgl. II Kor 10 15 Rm 1 10 f. 15 29 Phil 1 25). So hofft er in Nichts zu schanden zu werden, sondern seine eigene Ehre in der Ehre Christi zu finden (Phil 1 20) und kann von sich sagen: durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin; . . . mehr als alle Anderen habe ich gearbeitet (I Kor 15 10). — Ein entsprechendes Selbstgefühl aber setzt er bei allen als normal voraus. Denn als allgemeine Norm des Ruhmes bezeichnet er das Mass der von Gott uns zugewiesenen Wirksamkeit (II Kor 10 13—16,

vgl. Rm 15 16—21) und der von Gott im Glauben uns geschenkten Gaben (Rm 12 3 6), sowie das beiden entsprechende Werk (Gal 6 4, vgl. auch 3 4). Während die Werke der Finsterniss unfruchtbar sind (Eph 5 11) oder vielmehr eine Frucht schaffen, deren man sich zu schämen hat und deren Ende der Tod ist (Rm 6 21), schafft das Leben des Christen eine Frucht zur Heiligung, deren Ende die göttliche Anerkennung im Gericht und das ewige Leben ist (Rm 6 22, vgl. I Kor 4 5).

Das Selbstgefühl, das so der Christ sich erwirbt, gilt nicht etwa nur den Menschen gegenüber oder für ihn selbst, sondern es bewährt seine religiöse Art darin, dass es, natürlich innerhalb der p. 92f. bezeichneten Schranken, auch für das Verhältniss zu Gott gilt. Das kommt zum Ausdruck darin, dass es als Rühmen in Christo Jesu bezeichnet wird (I Kor 15 31 Rm 15 17 Phil 1 26). Ferner darin, dass dies Rühmen selbst am Tage der Parusie Bestand behält (I Th 2 19 II Kor 1 14 Phil 2 16). Der Apostel kann dem Gedanken auch die eigenthümliche Form geben, dass die Gemeinden sich seiner rühmen (I Kor 15 31 Phil 1 26) und zwar selbst am Tage der Parusie (II Kor 1 14), und das mit gutem Grunde, weil Gott nach der Norm seines Evangeliums das Gericht abhalten wird (Rm 2 16, vgl. 16 25). Ausdrücklich spricht es auch Paulus einmal aus, dass sein Rühmen in Christo *τὰ πρὸς τὸν θεόν* gelte (Rm 15 17). Es würde nun aber durchaus willkürlich sein, das Rühmen, auch wo er es nicht thut, stets nur auf den Tag der Parusie zu beziehen. Vielmehr dient diese nähere Bestimmung nur dazu, um die Festigkeit seines Selbstgefühls darzustellen, die selbst dann sich bewährt. Der Ruhm wird im Gegentheil als ein gegenwärtiger gedacht. Das zeigt insbesondere II Kor 4 2, wonach Paulus, wenn er sich den Gewissen der Menschen empfiehlt, dies vor Gott thut, 5 11 f., wonach er in seiner ganzen inneren Aufrichtigkeit Gott offenbar ist (vgl. auch die Präsentia in I Kor 15 31 Rm 15 17). Dies Selbstgefühl schliesst aber auch Zuversicht Gott gegenüber in sich ein (II Kor 3 4); der gute Stand der Gemeinde erregt ihn nicht nur zum Zutrauen und Rühmen darüber, sondern gibt ihm auch reichen Trost und überschwengliche Freude (7 4), wie umgekehrt die innere Furcht vor ihrem Abfall ihm so vollständig die Ruhe nahm (7 5), dass ihm trotz günstiger Gelegenheit die Freudigkeit zur Verkündigung des Evangeliums fehlte (2 12 13). Ebenso deutlich wie hier tritt der Zusammenhang der sittlichen und religiösen Thätigkeit im Selbstgefühl auch dann hervor, wenn der Apostel im Bewusstsein innerer Wahrhaftigkeit sich dem schändlichen Vorwurf, er sei ein Verführer, kühn entgegenstellt und in diesem Selbstgefühl von Anerkennung, Ehre und Renommée, wie von Schande, bösem Leumund und Verkennung, überhaupt von jedem menschlichen Urtheil gleicher

Massen frei wird (II Kor 6 8 9, vgl. I Kor 4 3). Auch die sittlich-religiöse Wirkung des Ehrgefühls (p. 135) ist hier zu vergleichen.

4. Hat sich uns ergeben, dass Religion und Sittlichkeit auf's Engste zusammengehören, dass die sittliche Thätigkeit nur ein Theil des religiösen Prozesses ist, aus religiösen Motiven hervorgeht und auf das religiöse Verhältniss zurückwirkt, so ist damit die Möglichkeit gewonnen, auch den Gedanken des Gerichts nach den Werken¹ als einen nothwendigen Theil der paulinischen Anschauung zu verstehen. Dieser Gedanke ist nicht ein nur noch nicht getilgter Rest der pharisäischen Ansicht; noch weniger lässt sich sagen, dass die Anerkennung des Grundsatzes der Vergeltung im Gericht von Paulus nur dialektisch gemeint sei (RITSCHL, Rechtf. II³ p. 319), vielmehr tritt in diesem Grundsatz nur mit vollkommener Deutlichkeit die Anschauung zu Tage, durch welche sich für das paulinische Denken das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit regelt, dass nämlich die sittliche Haltung einen nothwendigen Einfluss auf die Gestaltung des religiösen Verhältnisses übt.

Gegen RITSCHL's Annahme spricht nicht nur unser bisheriges Ergebniss, sondern auch die Thatsache, dass von dem Grundsatz der Vergeltung sehr oft und zwar auch mit Beziehung auf die Christen die Anwendung gemacht wird. Hier kann schon auf die starke Verantwortlichkeit, die Jedem für sein Verhalten auferlegt wird, und die zum Gerichtsgedanken in unmittelbarer Beziehung steht, hingewiesen werden (Gal 6 5 I Kor 3 8 10 14 Rm 14 4 10 12), ebenso auf die Tadellosigkeit, die bei der Parusie erforderlich wird (I Th 3 13 5 23 I Kor 1 8, vgl. Kol 1 22). Oft genug wird der Zusammenhang der bösen Werke mit dem Verderben ausgesprochen, mit oder ohne ausdrückliche Erwähnung des Gerichts. Nicht nur über die Heidenwelt, „die draussen“, ergeht, wenn Gott sie richtet, das Verdammungsurtheil um ihrer Sünde willen (I Kor 5 13 11 32 Eph 5 6), und nicht nur über die Juden ist Gottes Zorn zum Gipfelpunkt gelangt (I Th 2 16), sondern auch in der Christengemeinde werden unbussfertige Sünder das Reich Gottes nicht erlangen (Gal 5 21 I Kor 6 9 f. Eph. 5 5), vielmehr nach Art der Wüstengeneration umkommen (I Kor 10 5 ff.). Die Irrlehrer, welche die Gemeinde zu verwirren und zu verderben suchen, werden verderben (Gal 1 8 f 5 10 I Kor 3 17 II Kor 11 15 Rm 3 8 16 20), ebenso aber alle Feinde des Kreuzes Christi (Phil 3 19), alle, die den Herrn Jesus nicht lieben (I Kor 16 22). Jeder, auch Paulus, muss Alles daransetzen, um nicht unbewährt erfunden zu werden (I Kor 9 16 27 10 12 II Kor 5 9 11 Rm 11 21 f. Phil 3 11). Ebenso geläufig ist aber dem Apostel der Zusammenhang der eigenen

¹ Ueber die jüdische Anschauung siehe SPITTA, Urchristenthum II p. 72—75.

Leistung mit der Seligkeit. So thut er alles, um der Güter des Evangeliums theilhaftig zu werden (I Kor 9 23), kämpft um den Preis des unvergänglichen Kranzes (I Kor 9 24—27 Phil 3 13 14), weist auf die Herrlichkeit hin, welche durch Arbeit und Leiden der Christen erworben wird (Gal 3 4 I Kor 15 30—32 58 II Kor 4 17 Rm 8 17 Phil 4 1, vgl. auch I Kor 4 4 5) und mahnt mit dem Hinweis darauf, wie Christi Gehorsam mit der Weltherrschaft belohnt ward (Phil 2 9 ff. *δοξ*), die Christen, in gleicher Weise ihre Seligkeit zu erarbeiten (Phil 2 12 *ᾧστε*). Vgl. noch p. 86—88.

Dieser durchgängigen Anschauung entspricht es vollkommen, wenn mehrfach die Doppelseitigkeit der Vergeltung beim Gericht hervorgehoben wird. I Th 4 6 wird der Vergeltungsgedanke ausdrücklich als Angelpunkt der Missionspredigt des Apostels bezeichnet und dient zur Begründung des christlichen Verhaltens; ebenso ist II Th 1 5—9 auf das gerechte Gericht Gottes verwiesen, der Bestrafung, wie Belohnung vollzieht. Die gleiche doppelseitige Beziehung zeigen die Hauptbriefe; je nach seinem Verhalten wird Jeder Verderben oder ewiges Leben ernten (Gal 6 8), wird er Gutes oder Böses empfangen (II Kor 5 10, vgl. noch Kol 3 24). Der gleiche Gedanke findet sich vielfach auch im Römerbrief, sowohl als Unterbau der Rechtfertigungslehre, wie in Anwendung auf's christliche Leben. Nicht nur die Obrigkeit ist Gottes Gerichtsvollstrecker am Bösen (Rm 13 2 4), sondern auch für das Verhältniss zu Gott gilt der Vergeltungsgedanke. Denn Gott hat sich Bestrafung und Vergeltung vorbehalten (Rm 12 19). Daher gehören auch für die christliche Betrachtungsweise Fleischeswandel und Tod, Gerechtigkeit und Leben zusammen (Rm 8 10 13 etc.). Und gilt für die Christen kein Verdammungsurtheil mehr (Rm 8 1), so hat das seinen Grund nicht etwa darin, dass die auch den Heiden bekannte Rechtssatzung Gottes (Rm 1 32) aufgehoben wäre, so dass nun das Gericht Gottes nicht mehr nach der Wahrheit erfolgte (Rm 2 2), sondern darin, dass die Forderung des Gesetzes von denen, die nach dem Geiste wandeln, erfüllt wird (Rm 8 4, vgl. Gal 5 24). Dann ist aber auch die Vergeltung nach den Werken (Rm 2 6—10) ein durchgehender Grundsatz des Apostels, der wohl modifizirt, aber nicht aufgehoben werden kann.

Zur Vervollständigung des Gedankens ist schliesslich noch darauf hinzuweisen, dass selbstverständlich die Vergeltung eines guten Wandels mit dem ewigen Leben auch ein Rechtfertigungsurtheil in sich schliesst. Das zeigt schon Rm 2 13, wo entsprechend dem ganzen eschatologischen Zusammenhang das Rechtfertigungsurtheil in die Zukunft verlegt und auf die sittliche Arbeit basirt wird; ferner wird II Kor 9 9 ein alttesta-

mentliches Citat ganz unbefangen verwerthet, wonach die Gerechtigkeit des Barmherzigen ewig bleibt, also auch von Gott anerkannt wird; schliesslich verlangt I Kor 44¹, die Rechtfertigung auf die Anerkennung des sittlichen Verhaltens zu beziehen. Dass Paulus den Ausdruck eines zukünftigen Rechtfertigungsurtheils auf Grund der sittlichen Leistung, von Rm 2 abgesehen, nur gestreift hat, erklärt sich zur Genüge daraus, dass er den Ausdruck eben in anderem Zusammenhange verwendet; aber es hat keinen anderen Sinn, wenn er von göttlichem Lob spricht (I Kor 45 Rm 2 29, vgl. Rm 2 7 10), denn dies kann nur in der göttlichen Anerkennung der Treue und der Leistung bestehen, d. h. im Rechtfertigungsurtheil. Den gleichen Sinn hat es, wenn II Kor 10 18 die Bewährung allein auf das Urtheil Gottes begründet wird. Es ist deutlich, dass diese Anschauung mit der genuin paulinischen Rechtfertigungslehre trotz mancher Ansätze nicht ausgeglichen ist und formal sich nicht ausgleichen lässt. Was aber vor Allem zu prüfen wichtig ist, ist die Frage, ob der Widerspruch auch sachlich unausgleichbar ist, d. h. ob und wie der Vergeltungsgedanke in der skizzirten Form sich mit der Gnadenlehre des Apostels vereinigen lässt. Und nun scheint mir allerdings hier nicht der mindeste Gegensatz² vorzuliegen, sondern der Vergeltungsgedanke hat gemeinhin eine Form der Anwendung erhalten, in der er die Gnadenlehre nicht nur voraussetzt, sondern direkt einschliesst.

Zunächst weise ich darauf hin, dass der Lohngedanke, wo er sich findet (μισθός I Kor 3 8 14 9 18, vgl. Kol 3 24; κατεργάζεσθαι II Kor 4 17 Phil 2 12, und die obigen Stellen), nicht im strengen Sinn von Rm 4 4 gebraucht sein kann. Das ist schon durch das alle Aeusserungen des Apostels durchziehende Bewusstsein der Verpflichtung zu allem Guten ausgeschlossen (I Kor 9 17), und würde sich auch damit nicht vertragen, dass alles Gute auf Gott zurückgeführt wird, vielfach gerade im Zusammenhang mit dem Gericht (z. B. I Th 3 13 5 23 I Kor 1 8 Phil

¹ Das δεδικαίωμα vom Rechtfertigungsurtheil im üblichen Sinn zu verstehen (HEINRICI) ist unzulässig, weil es sich hier um die persönliche Berufstreue handelt, die erst unter Voraussetzung des Christenstandes möglich ist, während die Rechtfertigung von persönlicher Würdigkeit oder Unwürdigkeit ganz abstrahirt und nur die allgemeine Einsetzung in den Gnadenstand bezeichnet, einzelne Akte der Ungerechtigkeit aber nicht unmöglich macht (vgl. 6 8). Vielmehr handelt es sich um die persönliche Rechtsbeschaffenheit, gegen die zwar Paulus in seinem Gewissen nichts einzuwenden findet, die aber erst durch das künftige Urtheil des Herrn definitiv festgestellt wird.

² JACOBY a. a. O. p. 270: „Die Rechtfertigung hebt nicht die fundamentale Wahrheit auf, dass der ethische Werth des Menschen über sein Loos entscheidet.“ Vgl. auch CREMER, Paul. Rechtfertigungslehre p. 359—368. SCHLATTER p. 199 ff.

2 12 etc. Vgl. hierzu die Ausführungen p. 42f., 92, 94f.). Während daher der Tod als Sold der Sünde schlechtweg bezeichnet wird, ist im Gegentheil das ewige Leben Gottes Gnadengabe (Rm 6 23). Ebenso erscheint selbst die Vergeltung des Gehorsams Christi als ein Gnadenakt Gottes (Phil 2 9 ἐχαρίσατο). Entsprechend ist I Th 3 13 das Bestehen in tadelloser Heiligkeit vor Gott bei der Parusie als „vor unserem Gott und Vater“ gedacht, und somit der Gedanke der väterlichen Liebe und Gnade Gottes in diesen ganzen Zusammenhang eingeführt. Auf den Vorbehalt der göttlichen Gnade weist es auch hin, wenn das Gericht Gottes nach dem Evangelium des Paulus durch Jesus Christus abgehalten wird (Rm 2 16).

Die Einwirkung des Gnadengedankens zeigt sich nun, wie in der Predigt Jesu, darin, dass die Aequivalenz zwischen Lohn und Leistung nicht in äusserlich-mechanischer, juridischer Weise verstanden wird. Vielfach wird freilich die Aequivalenz betont: Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben (I Kor 3 17); den Bedrängern wird mit Bedrängniss vergolten, den Bedrängten mit Erquickung (II Th 1 6 7), denen, die ihren Leib ertödteten, mit Leben (Rm 8 13); denen, die nach Unvergänglichkeit trachten, wird ewiges Leben zu Theil (Rm 2 8); der Sünde ἀνόμως oder ἐν νόμῳ entspricht auch ein Gericht ohne das Gesetz, respektive durch das Gesetz (Rm 2 12). Die strenge Aequivalenz wird auch hervorgehoben, wenn es ausdrücklich heisst, dass Jeder seinen eigenen Lohn nach seiner eigenen Arbeit erhält (I Kor 3 8), Jeder seine eigene Last tragen wird (Gal 6 5) etc. Aber die hier gemeinte Aequivalenz ist doch keine juridische. Schon die Bilder vom Wettlauf heben eine solche auf, denn der gesetzte Kampfpriß hat einen unvergleichlich höheren Werth als die Arbeit des Wettlaufs. Ausdrücklich wird dieser Gegensatz in II Kor 4 17 hervorgehoben, denn „des Augenblickes leichte Last an Trübsal erwirbt uns über alles Verhoffen und Fassen hinaus einen gewichtigen Schatz von Herrlichkeit für ewig“ (WEIZS., vgl. Rm 8 17f.)¹.

In anderer Weise wird die mechanische Aequivalenz dadurch ausgeschlossen, dass Jeder nicht irgend etwas Anderes, sondern eben, was er geleistet hat, erhält. Jeder empfängt τὰ διὰ τοῦ σώματος, also seine Werke selbst (II Kor 5 10), ebenso wird ὁ ἀδικῶν κομιεῖται, ὁ ἡδύκησεν Kol 3 25; ferner wird Jeder ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο vom

¹ Zugleich macht diese Stelle deutlich, dass nur durch den Glauben, das Schauen auf's Unsichtbare, der Lohn vergegenwärtigt werden kann. Darin zeigt sich ebenfalls ein bedeutsamer Unterschied jedes religiösen Vergeltungsgedankens vom spezifisch juristischen. Ferner liegt hier, wie auch sonst mehrfach in dem Vergeltungsgedanken Trosteskraft (z. B. Kol 3 24).

Herrn empfangen (Eph 6 8). Eben hier setzt nun freilich der Lohn-gedanke ein, sofern ein Jeder das Seine, doch in anderer Form erhält, daher πρὸς ὃ ἐπράξεν II Kor 5 10. Aber genauer als dieser Gedanke veranschaulicht das wirklich Gemeinte das Bild organischer Zusammenhänge: Zwischen fleischlichem Handeln und Verderben, wie zwischen geistlichem Handeln und ewigem Leben besteht ein so nothwendiger und natürlicher innerer Zusammenhang, wie zwischen Saat und Ernte; was der Mensch sät, das wird er ernten, und wer ohne Aufhören ernten will, darf auch im Thun des Guten nicht ermüden (Gal 6 7—9). Der gleiche Gedanke findet sich auch sonst beim Apostel angedeutet, so wenn II Kor 9 10 die Gerechtigkeit nach Art eines Samens gedacht ist, der Frucht bringt, oder Rm 6 21 f., wo als Frucht der Sünde zunächst Herabwürdigung und schliesslich der Tod, als Frucht der Gerechtigkeit die Hingabe an Gott (ἀγιασμός) und schliesslich das ewige Leben erscheint. Wenn hier unmittelbar wieder der Tod als Sold der Sünde erscheint (Rm 6 23), so zeigt sich darin, dass eben der Lohn- und Vergeltungsgedanke in gleicher Weise von einem innerlich nothwendigen Verhältniss verstanden werden muss. Von hier aus erklärt sich auf's Beste die Betonung der Aequivalenz; denn da die Art des Samens auch über die Art der Frucht entscheidet, so besteht zwischen beiden Aequivalenz; umgekehrt kann eine mechanische Aequivalenz hier so wenig, wie zwischen Saat und Ernte bestehen, vielmehr ist normaler Weise die Ernte werthvoller als die Aussaat. Wendet man nun den Gedanken des organischen Verhältnisses auf die vorliegenden Grössen an, so ergibt sich, dass, wie die Sittlichkeit dem Apostel als integrireder Theil der Religion, so die religiös-sittliche Artbeschaffenheit ihm als ein integrireder und organischer Theil des ewigen, seligen Lebens gilt. Das ist aber eine Auffassung, die mit dem Gedanken der Gnade nicht nur verträglich ist, sondern seine nothwendige ethische Näherbestimmung darbietet.

Verfolgen wir noch weiter die Wirkung dieser Auffassung auf den Vergeltungsgedanken. Ist der Vergeltungsgedanke nicht mechanisch, sondern organisch gedacht, so kann nicht die Vielheit äusserer Werke in Betracht kommen, sondern die Werke müssen als eine innere, organische Einheit gedacht werden; so spricht der Apostel in der That vielfach von einem einheitlichen Lebenswerk eines Jeden (I Th 5 13 II Th 1 11 Gal 6 4 I Kor 3 13 f. 9 1 Rm 2 7 15 Phil 1 6 22 Eph 4 12). Auch dies aber kann nicht äusserlich und für sich, sondern nur als Ausdruck und Frucht der Herzensgesinnung in Betracht kommen. Diesen Sinn hat es, wenn beim Gericht auch die verborgene Gesinnung des Herzens

aufgedeckt und für das Urtheil in Anschlag gebracht wird (Rm 2 16 2 29 I Kor 4 5, vgl. 14 25 II Kor 4 2). Ist nun aber, wie gezeigt, die Uebung der Vergeltung des Guten ein Gnadenakt Gottes, so muss entsprechend der Mittelpunkt der gottgefälligen Herzensgesinnung die demütige Beugung unter Gottes Gnade im Glauben sein; so ist nach Kol 1 22f. die Unanklagbarkeit vor Gott an die Gründung und Festigung des Glaubens und die Unbeweglichkeit der Hoffnung gebunden. Ebenso ist die Festigung, die die Christen unanklagbar macht, I Kor 1 7f. als Festigung im Glauben gedacht (vgl. II Kor 1 21 Kol 2 7 Hebr 13 9). Das eigentliche Glaubenswerk (I Th 1 3¹ II Th 1 11) besteht eben in der Festigkeit auch unter den Anfechtungen des Satans (I Th 5 8 Eph 6 13—18), insbesondere in der Freudigkeit im Leiden (II Th 1 5—7 Phil 1 27ff.), so dass man sich davon nicht abbringen lässt, in Geduld ein gutes Werk zu thun (Rm 2 7). Wie hier schon der Uebergang vom Glauben zur Lebensgerechtigkeit sich zeigt, so auch 2 8—10, indem die der Wahrheit Ungehorsamen zugleich als der Ungerechtigkeit Folgende und das Böse Vollbringende gedacht sind, während die nach Ruhm, Ehre und Unvergänglichkeit bei Gott Trachtenden zugleich das Gute wirken. Auch sonst fällt bei denen, an welchen Gottes Gericht vollstreckt wird, der Unglaube gegenüber der Wahrheit mit dem Gefallen an der Ungerechtigkeit zusammen (II Th 1 8 2 12 Rm 1 18)². Alle diese Sätze aber, auch die zur Begründung der Rechtfertigungslehre in Rm 1 2 verwendeten, gehen nicht von einer mechanisch-juristischen Auffassung des guten Werkes aus, sondern stellen die entscheidende Grundgesinnung des Herzens in den Vordergrund. Mit der Rechtfertigungslehre können diese Sätze so gewiss nicht im Widerspruch stehen, als die Verleihung der Glaubensgerechtigkeit und unsere Neuschöpfung zu guten Werken in der göttlichen Absicht einander nicht widersprechen können (Eph 2 8—10).

¹ SCHMIEDEL's Fassung, „das im Glauben bestehende Werk“, würde neben der „aus der Liebe hervorgehenden Arbeit“ uneben sein; dagegen gibt es einen vollen und runden Sinn, wenn an die Leidensfreudigkeit gedacht wird, unter deren Eindruck Paulus schreibt (ἡμεῖς 3 6, vgl. 1 6 3 2f. 5 8).

² Auch der jüdischen Litteratur ist der Gedanke nicht fremd, dass beim Gericht der Glaube in Betracht kommt. So heisst es Apc Bar 54 21: in fine enim saeculi vindicta erit de eis, qui improbe egerunt, juxta improbitatem eorum, et glorificabis fideles juxta fidem eorum; ib. 59 2 illo enim tempore lucerna legis aeternae illuxit omnibus qui sedebant in tenebris, quae credentibus annuntiaret promissionem mercedis eorum et incredulis tormentum ignis reservatum eis; IV Esr 9 7f. qui poterit effugere per opera sua vel per fidem, in qua credidit, is . . . videbit salutare meum; V Esr 15 4 (ed. FRITZSCHE p. 645): omnis incredulus in incredulitate sua morietur. Vgl. Kap. VI No. 8, auch No. 4 p. 164.

Aber besteht nun nicht doch nach anderer Hinsicht ein Widerspruch? Denn die Gnadenlehre des Apostels bezweckt eine Begründung der christlichen Heilsgewissheit zu geben, die Anwendung des Gerichts aber auch auf die Christen scheint die Heilsgewissheit zu gefährden. Wenn ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass auch das Wüstenvolk eine Analogie von Taufe und Abendmahl besass (I Kor 10 1—4), ohne dass es vor dem Untergang bewahrt wäre (v. 5ff.), wenn der Apostel dem heidnischen Dünkel mit dem Aushauen aus dem Oelbaum Gottes droht (Rm 11 22), wenn er wirklichen Abfall in den Gemeinden besorgt (p. 142), wenn er die falschen Brüder dem gerechten Gerichte Gottes preisgibt (p. 144), so lässt sich das mit dem Buchstaben seiner Heilslehre nicht vereinigen. Denn hier setzt er Erwählung, Berufung, Verklärung einfach gleich (Rm 8 30, vgl. I Th 1 4). Aber der Tendenz nach ist beides wohl verträglich, ja man erhält des Apostels richtige Ansicht erst, wenn man beides als unzertrennlich setzt (vgl. p. 40). Denn Paulus erkennt keine sittlich indifferente Heilsgewissheit als berechtigt an, sondern die Heilsgewissheit ist ihm selbst das kräftigste Motiv des Guthandelns (Phil 2 13), weil ja das Gute ein unabtrennbarer Theil des Heils oder, besser gesagt, die Artbeschaffenheit des Heils ist. Andererseits löst sich für ihn der Widerspruch dadurch, dass er nur die abstrakte Möglichkeit der Verdammniss setzt, für den konkreten Fall aber von Gottes Treue die Bewährung der Christen im Gericht erwartet (vgl. p. 42). So verbindet er mit dem warnenden Hinweis auf das Verderben der Wüstengeneration den Gedanken an Gottes Treue, die für den glücklichen Ausgang aller Versuchungen sorgen wird (I Kor 10 13); so setzt er Rm 14 4 zwar die Möglichkeit eines Falls, fügt aber sogleich ein *σταθῆσεται δὲ* hinzu (vgl. Gal 6 1f.), so setzt er I Kor 4 5 optimistisch voraus, dass jedem Christen beim Gericht Lob zu Theil werde. Vgl. auch CREMER p. 352ff.

Wenn nur nicht eben die Sünde erfahrungsmässig eine so grosse Macht in den Gemeinden wäre! Demgegenüber scheint jede ethische Bedingtheit ein Aufgeben der reinen Gnadenpredigt zu involviren. Wie kann sich damit ein Gericht nach den Werken vertragen? Hier ist nun hervorzuheben, dass für den Apostel auch durch die Anerkennung der bleibenden Sünde der Vergeltungsgedanke keineswegs aufgehoben wird. Zwar ist zunächst der Leib um der Sünde willen als dem Tode verfallen zu erachten (Rm 8 10); da aber der Geist um der Gerechtigkeit willen Leben ist, so wird, um ihn nicht zu schädigen, um seinetwillen auch sein sterbliches Werkzeug lebendig gemacht werden (Rm 8 11). Dieselbe Betrachtungsweise a parte potiori macht der Apostel noch mehrfach geltend. Gewiss wird Jeder seinen Lohn em-

pfangen nach seiner eigenen Arbeit (I Kor 3 8), aber auch der, dessen Werk sich nicht bewährt, sondern von den Flammen aufgezehrt wird¹, wird zwar damit grossen Verlust erleiden, aber doch der Errettung theilhaftig werden, wenn er nicht ihrer persönlich sich unwerth erweist (I Kor 3 15). Auch werden die persönlichen Verfehlungen auf das Allermildeste beurtheilt. Eindringlich warnt zwar der Apostel davor, die Berührung mit dem heidnischen Kult leicht zu nehmen und dadurch die Eifersucht und Kraft des Herrn auf die Probe zu stellen (10 22) oder sich durch liebloses und unwürdiges Gebahren beim Abendmahl der Profanation seines Leibes und Blutes schuldig zu machen (11 21 f. 27); er weist darauf hin, dass ein solcher sich selbst das Gericht isst und trinkt, und dass es desshalb so viel Kranke und so zahlreiche Todesfälle in der Gemeinde gibt (11 29 30). Aber, indem er mahnt, solch' Gericht zu vermeiden (11 31 34), betrachtet er doch dies Strafgericht nicht als Verdammungsgericht, sondern als Züchtigungsgericht², durch welches sie erzogen und gebessert werden sollen, um nicht dem definitiven Gericht und der Verdammnis zu verfallen (11 32). Genau ebenso hofft er den Bann, durch den der Blutschänder dem Verderben übergeben werden soll, als ein letztes Züchtigungsmittel wirksam zu sehen, durch das der Sünder, wenn auch mit Verlust seines irdischen Lebens, errettet werden soll (5 5)³. Der gleiche, bei aller Energie milde und versöhnliche

¹ Eine überraschende Parallele hierzu hat SPITTA (a. a. O. II p. 73) im Test. Abr. 93 10 ff. aufgewiesen: δοκιμάζει τὰ τῶν ἀνθρώπων ἔργα διὰ πυρός· καὶ εἴ τις τὸ ἔργον κατακαύσει τὸ πῦρ, εὐθὺς λαμβάνει αὐτὸν ὁ ἄγγελος τῆς κρίσεως καὶ ἀποφέρει αὐτὸν εἰς τὸν τόπον τῶν ἀμαρτωλῶν, πικρότατον κολαστήριον· εἴ τις δὲ τὸ ἔργον τὸ πῦρ δοκιμάσει καὶ μὴ ᾤσεται αὐτοῦ, ὁὗτος δικαιοῦται . . . Man sieht, bei aller Uebereinstimmung besteht doch in der Tendenz ein grosser Unterschied.

² Ueber die alttestamentliche Auffassung der Leiden als göttlicher Zuchtmittel s. DILLMANN a. a. O. p. 312. Dem paulinischen Gedanken stehen sehr nahe die Ausführungen Sap 11 9 10 12 15–22 16 1–11, vgl. auch Ps Sal 3 3 ff. 7 5 8 23 ff. Demgemäss erwarten die Frommen beim Gericht Gottes Erbarmen, z. B. Sap 12 22 Ps Sal 13 12 u. öft., vgl. noch Kap. VI No. 13 das Citat aus Sirach, auch p. 165.

³ Wenn HEINRICI das ὄλεθρον τῆς σαρκός von der „mortificatio des alten Menschen“ verstanden wissen will, so macht das den (libertinistischen) Gedanken einer Ertödtung des sarkisch-sündlichen Lebens durch Anheimgabe an die fleischlichen Begierden nothwendig, den auch wirklich HEINRICI streift. Der Grund aber, dass nicht σῶμα, sondern σὰρξ dastehe, hält nicht Stich, weil σῶμα hier einen schiefen Sinn ergeben würde. Denn wohl soll die σὰρξ, nicht aber das σῶμα des Sünders dauernd verloren gehen (vgl. 15 50 mit 6 13 f.). Auch kommt die σὰρξ garnicht, wie es dann HEINRICI verlangt, als sittlich indifferent, sondern als der todeswürdige Urheber der Blutschande (vgl. Rm 7 17 f. 8 10) in Betracht. Vielmehr denkt Paulus an Krankheit und Tod, den Satan an den ihm Ueberlassenen vollzieht (vgl. II Kor 12 7), an eine strenge Bestrafung des schuldigen Theils, der σὰρξ, die es Gott ermöglicht (vgl. I Kor 11 32), das πνεῦμα vor Verdammnis zu bewahren.

Geist spricht sich in seiner ganzen Praxis aus (vgl. II Kor 10 8 13 10 2 5—11). Er will die Korinther als seine lieben Kinder züchtigen, und im schlimmsten Falle sind es Ruthenstreiche, die er ihnen androht (I Kor 4 14f. 21). Wird aber der Vergeltungsgedanke so ersichtlich dem Gedanken Gottes als des Vaters untergeordnet, dass er die Vergeltungsbereitschaft und Milde in sich einschliesst, so kann er freilich dem Gedanken der bedingungslosen Gnade Gottes nicht mehr widersprechen; aber ebenso wenig setzt sich die Ertheilung von Lob und Leben auf Grund des vorhandenen Guten in sachlichen Widerspruch damit, dass auf Grund der Gesetzeswerke und daher mit Ausschluss der Gnade kein Fleisch vor Gott gerecht wird (Rm 3 20).

5. Damit scheint mir dargethan, dass von einem sachlichen Widerspruch zwischen dem paulinischen Rechtfertigungs- und dem ebenso paulinischen Vergeltungsgedanken keine Rede sein kann. Der Vergeltungsgedanke wird, wo er auf die Gläubigen in Anwendung gebracht wird, nicht im Gegensatz zur Gnade Gottes gedacht, sondern schliesst sie vielmehr durch die Milde der Beurtheilung, die beherrschende Schätzung des Glaubens und die überreiche Vergeltung alles Guten, das zudem Gott selbst in seiner Gnade gewirkt hat, völlig in sich ein, bietet aber zugleich eine nothwendige Ergänzung des Gedankens der bedingungslosen Gnade dadurch, dass die ethische Art dieser Gnade und des von ihr verliehenen Heilsgutes und damit zugleich eine Rückwirkung der sittlich-religiösen Lebenshaltung auf den definitiven Besitz des Heiles festgestellt wird. Ein formaler Widerspruch bleibt freilich bestehen. Aber dieser wird für den Apostel dadurch verdeckt, dass in seiner Schilderung der Vollendung der Gedanke des Gerichts hinter dem der Begabung mit ewigem Leben durch Auferstehung und Verwandlung zurücktritt (p. 52f.), ferner dadurch, dass er ein festes Programm über den Verlauf der apokalyptischen Entwicklung entweder überhaupt nicht hat oder doch keinen erheblichen Werth darauf legt. Auch daran darf vielleicht erinnert werden, dass für die apokalyptische Phantasie der Gedanke eines mehrfachen Gerichts nichts Besonderliches hatte (vgl. C. TEICHMANN p. 91ff.), also auch ein doppeltes Rechtfertigungsurtheil sehr wohl denkbar war. Und vor Allem wird aus der Art des Rechtfertigungsgedankens selbst dieser formale Dualismus verständlich werden. Vgl. Kap. VI No. 14.

An diesem Punkte bewährt sich nur, was ganz allgemein als paulinische Anschauung dargethan ist, dass nämlich Religion und Sittlichkeit beim Apostel nicht in irgend einer Spannung zu einander zu denken sind, sondern auf's Engste zusammengehören. Es ist die gleiche Kraft Gottes und seines Christus, die sich darin auswirkt, ja

beides ist im Grunde der gleiche Vorgang. Die sittliche Haltung ist gar nichts Anderes als ein Theil des religiösen Vorganges, und es gibt für den Apostel keine religiöse Funktion, die nicht unmittelbar sittlich geartet wäre. Kann man beide auch relativ unterscheiden, so ist doch der Glaube das Motiv des sittlichen Strebens, und die sittliche Thätigkeit wirkt wieder auf den religiösen Besitz zurück. Diese enge Beziehung ist schliesslich darin gegründet, dass die sittliche Rechtbeschaffenheit selbst ein integrierender Theil des ewigen Lebens ist, dass das vollendete Heilsgut selbst durch und durch ethisch geartet ist. Das sind Sätze, die natürlich in dieser Form nicht vom Apostel ausgesprochen sind, in denen sich aber die von ihm angedeuteten Beziehungen kurz zusammenfassen lassen. Diese Gedanken über den Werth der Gerechtigkeit und ihre Beziehung zum Leben berühren sich, was keines Beweises bedürfen wird, auf's Engste mit den Gedanken Jesu über das Verhältniss der Gerechtigkeit zum Reiche Gottes (I p. 90—94). Man kann geradezu sagen, dass kein wesentliches Moment der Anschauung Jesu zu vermissen bleibt. Bei aller inneren Freiheit der Gedankenbildung und Formulirung ist doch sowohl die Ueberordnung der Religion über die Ethik, wie ihre enge und gegenseitige Beziehung vom Apostel den Grundgedanken Jesu entsprechend ausgeführt.

Sechstes Kapitel.

Der Rechtfertigungsgedanke.

1. Damit sind denn auch für den eigenthümlich paulinischen Gedanken der Rechtfertigung wesentliche Bedingungen des Verständnisses gewonnen. Zunächst insofern, als von vornherein das Missverständniss abgewehrt ist, als ob mit dem Rechtfertigungsgedanken eine Spannung zwischen Religion und Sittlichkeit gesetzt wird. Eine solche Annahme begünstigt selbst die sonst vortreffliche Ausführung von WEISS (Bibl. Theol. § 82 c, auch § 84 Anm. 8), wenn hier der Glaube als „Gegensatz aller menschlichen Leistung“, als ein „Verzichteleisten auf alles eigene Thun und Erwerben“ gefasst wird. Denn das klingt, als hätte Paulus zwischen Glaube und Werken einen inneren Gegensatz gedacht, wovon keine Rede sein kann. Ausschliessend ist nur der Gegensatz des Glaubens zu „Gesetzeswerken“¹ (Gal 2 16 3 2 5 Rm 3 20 28) als Werken, die auf

¹ Ebenso urtheilt CREMER a. a. O. p. 364: „Ueberall ist der Gegensatz . . . zwischen Werk und Glauben der Gegensatz der Gesetzeswerke, welche die Gerechtigkeit nicht bringen können.“

Grund der Gesetzesordnung geschehen, d. h. mit dem irreligiösen Dünkel einer gegen Gott selbständigen verdienstlichen Leistung verbunden sind (vgl. Rm 3 27). Der Tendenz des hier zu Tage tretenden Gedankens von der erhabenen Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes entspricht es zwar, dass von menschlicher Aktivität in diesem Zusammenhange überhaupt abstrahirt werden kann, und diese rein objektive Haltung des Rechtfertigungsgedankens kommt zum unzweideutigen Ausdruck, wenn das ganze Erlebniss ohne Einführung des subjektiven Moments in göttlichen Handlungen beschrieben wird: die er vorausbestimmt hat, die hat er auch berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt (Rm 8 30). Dagegen ist nicht das mindeste Interesse vorhanden, Glauben und Werke in Gegensatz zu stellen, sobald diese in Unterordnung unter Gott geschehen. Vielmehr ist ja der Glaube als Gegensatz jenes Dünkels unmittelbar Beugung unter Gott (ὑπακοή Rm 1 5 etc.) und als unbedingtes Vertrauen auf Gottes Allmacht (Rm 4 19—25) das Hauptstück der ganzen christlichen Lebensgerechtigkeit und der Quell alles Guten (s. u. No. 13). Der Rechtfertigungsgedanke hat also seine Bedeutung nicht darin, eine vollständige und genaue Darlegung der (organischen) Beziehung zwischen Religion und Sittlichkeit zu geben, sondern nur darin, durch die Abwehr einer falschen Bestimmung ihres beiderseitigen Verhältnisses den Primat der Religion, d. h. der Gnade Gottes unzweideutig festzustellen; wesentlich ist ihm deshalb der polemische Charakter, und fast nur in der Polemik tritt er hervor¹. Eine Ausnahme machen nur I Kor 6 11 Rm 8 30 33.

Wichtig ist es ferner, sich gegenwärtig zu halten, dass die Rechtfertigungslehre nicht etwa der einzige Ausdruck der paulinischen Anschauung von der Gnade ist. Ihre unmittelbare Darstellung findet diese in dem gesammten Gottesgedanken, dessen beherrschendes Centrum sie ist; zu besonders scharfer Aussprache kommt die überragende Art der Gnade im Gedanken der Erwählung und in der Zurückführung jedes guten Willens auf Gott (s. p. 37 ff.). Aber selbst durch den Vergeltungsgedanken wird die reine Anschauung der Gnade nicht getrübt, geschweige denn verleugnet, sondern kommt gerade auch bei seiner Anwendung rückhaltlos zur Wirkung. Hält man sich im Gegensatz zur geläufigen Methode diese Instanzen gegenwärtig, so wird man dadurch für die Erkenntniss vorbereitet, dass die Rechtfertigung für Paulus nicht der allgemeine lehrhafte Ausdruck seiner Anschauung von der Gnade ist, so dass sie das Leitmotiv des christlichen Lebens sein

¹ Von hier wird das Zurücktreten des Begriffs in den späteren Briefen, die andere Gegensätze bekämpfen, verständlich.

müsste — dieser Erwartung wird durch die paulinische Verwerthung des Gedankens nicht entsprochen —, sondern dass sie eine unter besonderen Bedingungen stehende Ausprägung der Anschauung von der Gnade Gottes ist.

2. Aber auch für die Erkenntniss dieser besonderen Bedingungen ist durch unsere Untersuchung die Voraussetzung geschaffen. Gerade der von uns bereits analysirte Gerichts- und Vergeltungsgedanke ist es, von dem die Anschauung der Rechtfertigung in ihrer ganzen Genesis helles Licht empfangen kann. Das meine ich nicht nur insofern, als der Gegensatz gegen die pharisäische Vergeltungstheorie der Irrlehrer für die Ausbildung der Rechtfertigungslehre den entscheidenden Antrieb gegeben hat, sondern ich habe dabei vor Allem das positive Verhältniss im Sinn, das zwischen beiden Gedanken besteht. Will man den Umfang und die Art des paulinischen Rechtfertigungsgedankens untersuchen, so darf man sich nicht in erster Linie an den Galaterbrief halten. Denn das eigentliche Problem dieses Briefes ist nicht die Rechtfertigung, sondern die Freiheit der Christen vom mosaischen Gesetz. Dafür wird dann die Rechtfertigung aus dem Glauben als eine Hauptinstanz in's Feld geführt, aber es ist nicht der Rechtfertigungsgedanke als solcher, auf den sich hier die Aufmerksamkeit richtet. Dagegen wird dieser Gedanke um seiner selbst willen in den ersten Kapiteln des Römerbriefes entwickelt, und eben hier zeigt sich ein eigenartiger positiver Zusammenhang zwischen Gericht und Rechtfertigung. Versuchen wir unter diesem Gesichtspunkt den Gedanken- gang von Rm 1—3 zu rekonstruiren: Der Apostel geht davon aus, dass die Zornessaat Gottes zur Ernte herangereift ist (Rm 1 18—2 5). Gott will die Sünde nicht mehr geduldig gewähren lassen, sondern seine Gerechtigkeit dadurch erweisen, dass er nun das Weltgericht abhält (Rm 3 25 f., vgl. 3 5 f.). So wird denn der Zorn Gottes enthüllt, dem beim Gericht die Uebelthäter nicht entgehen werden (2 5 ff.). Und zwar handelt es sich anscheinend, wie sonst überall, um ein Gericht nach den Werken. Wie es gesteigerte Gottlosigkeit ist, deren Bilder der Apostel vorführt (1 26 f. 29 ff. 2 21—23 3 10—18), eine Gottlosigkeit, die den verdienten Lohn des Verderbens finden wird, so ist — und nichts berechtigt uns hier zu einer rein hypothetischen Fassung — auch an solche gedacht, die das Gesetz (relativ) erfüllen (Rm 2 14 27), die nach Ruhm, Ehre und Unvergänglichkeit bei Gott trachten (Rm 2 7) und sie auch erhalten (2 7 10 29). In ein neues (zweites) Stadium tritt der Gedanke dadurch, dass dem Zorngericht der Hinweis auf den Reichthum an Güte, Geduld und Langmuth Gottes gegenübertritt (Rm 2 4). Diese bewährt sich darin, dass, während alle jene Sünder als Gefässe des Zornes

dem Untergange preisgegeben werden sollten, sie noch ertragen werden (vgl. das freilich andersartige Rm 9 22), dass Gott seinen Zorn noch zurückhält und Raum zur Errettung lässt. Demgemäss erhebt in dieser Gnadenzeit der Apostel den Ruf zur Sinnesänderung (Rm 2 4, vgl. Act 17 30), die selbstverständlich in erster Linie Bekehrung zu Gott (I Th 1 9 II Kor 3 16, vgl. Gal 4 9) ist. Diese (Glaubens-)Forderung aber überbietet der Apostel — und damit tritt der Gedanke in sein drittes und letztes, genuin paulinisches Stadium — durch die Ueberzeugung, dass der von der Sünde beherrschte Mensch von sich aus die Sinnesänderung nicht beschaffen, Gott nicht wohlgefallen könne (Rm 3 23), dass vielmehr Gott selbst dies Wohlgefallen beschaffe, indem er in Christi Tod Gottesgerechtigkeit darbietet.

Dieser Entwurf ist höchst bedeutsam, denn er lässt uns einen Blick in den Entwicklungsgang¹ des Rechtfertigungsgedankens thun, der für sein Verständniss sehr werthvoll ist. Wir haben hier die authentische Darlegung der Stadien, welche dieser Gedanke durchlaufen hat und somit ein vom Apostel selbst aufgestelltes Programm für den Gang unserer Untersuchung. Denn dass der hier vorliegende Ansatz nicht etwa ad hoc gemacht ist, liegt darin klar zu Tage, dass in den beiden ersten Ansätzen nur die Grundgedanken seiner Missionspredigt einheitlich zusammengefasst sind, und als Missionspredigt muss die Darlegung des Apostels in erster Linie verstanden werden². Wie hier, so verbindet auch sonst Paulus mit dem Gedanken an den Einen Gott unmittelbar die Ankündigung der Vergeltung im Gericht (I Th 1 10 46 Act 17 24 30 31) und der Errettung. Als ursprünglicher Ansatz erweist sich I auch dadurch, dass hier ein allgemein christlicher und jüdisch-apokalyptischer Gedankengang vorliegt, in dem noch nichts auf spezifisch paulinische Anschauung hinweist. Ebenso bewährt II seine Ursprünglichkeit dadurch, dass hier nur die Predigt Jesu selbst (Mc

¹ In diesem Sachverhalt liegt das relative Recht des Urtheils von CLEMEN (Chronol. d. paul. Br. p. 265f.), dass im Römerbrief sich der Gegensatz von Gesetzesbeobachtung und Glauben erst herausbilde, der im Galaterbrief als fertiges Instrument Anwendung finde. Im Uebrigen lässt sich die Annahme CLEMEN's nicht halten. Vgl. die werthvolle Kritik von J. WEISS in Paul. Stud. I (Theol. Stud. u. Krit. 1895), besonders p. 290. Die Spekulationen über das Gesetz in der Heidenwelt (Rm 2 12ff.) und die Sünde vor der Zeit des Gesetzes (5 14), über die göttliche Vorherbestimmung (9 19ff. 3 4 ff.) und die Nothwendigkeit des Guten bei Aufhebung des Gesetzes (6 1ff. 3 s) repräsentiren ersichtlich ein späteres Stadium in der Gedankenentwicklung des Apostels.

² Mit Recht hat WERNLE, Der Christ und die Sünde bei Paulus (Freiburg 1897), diesen Gedanken stark betont, z. B. p. VIII, 26 u. oft. Auch vgl. KÄHLER, Dogmatische Zeitfragen I p. 217¹; HOLTZMANN a. a. O. p. 207.

1 15 6 12 Mt 11 20 f. 12 41 Lc 13 1—9 15 7 10 16 30 f. 17 3 f., vgl. I p. 128) und der Urapostel (Act 2 38 3 19), wie sie noch in II Pt 3 9 nachklingt, von Paulus aufgenommen ist. Haben wir aber hier den ursprünglichen Ansatz der Rechtfertigungslehre vor uns, so erhellt, dass der Rechtfertigungsgedanke direkt aus dem eschatologischen Gedankenkreise hervorstach und es gilt, die hier deutlich zu Tage liegende eschatologische Wurzel¹ des Rechtfertigungsgedankens fest im Auge zu behalten, wenn man ihn voll verstehen will.

3. Die Ursprünglichkeit dieses Gedankenganges bestätigt sich durch die eigenthümliche und sehr lehrreiche Parallele, welche die Entwicklung des Gedankens der Errettung darbietet. Dass diese ihren eigentlichen Ort in der Eschatologie hat, kann keinem Zweifel unterliegen. Zahlreiche Stellen, wie I Th 5 8 f. II Th 2 13 14 I Kor 3 15 5 5 Rm 5 9 f. 9 27 10 9 13 13 11 Phil 3 20, machen ihren Zukunftscharakter vollkommen deutlich. Der mit der apokalyptischen Predigt übereinstimmenden Ankündigung von Gottes Zorn, der sich im Gerichte entladen wird, tritt der Hinweis auf seine rettende Gnade zur Seite. Nun fällt der Begriff der Errettung nicht etwa mit dem der Rechtfertigung von vornherein zusammen. Schon darin sind beide verschieden, dass der Gedanke der Errettung nicht gleich feste Beziehung zum Gedanken des Gerichts hat (p. 54); ferner schliesst die Errettung, so wie die eben herausgeschälten Ansätze des Römerbriefs (I u. II), ausdrücklich auch die gesammte Heiligung durch den Geist (II Th 2 13), ferner die Versiegelung durch den Geist (Eph 1 13) und das Leben mit Christus (Eph 2 5 ff., vgl. Rm 5 10 ἐν τῷ ζῳῇ αὐτοῦ) in sich ein, und diese Gedanken sind nicht nur religiös, sondern zugleich ethisch orientirt. So gehört denn zur Errettung auch die Sinnesänderung (II Kor 7 10, vgl. 12 21) und die beständige Arbeit an der eigenen Errettung (Phil 2 12); ihr Erkennungszeichen ist die Unerschrockenheit im Leiden (Phil 1 28, vgl. II Th 1 4 5). Aber genau ebenso, wie oben beim Uebergang von I und II zu III, so verengt sich auch hier der Gedanke. Im Vordergrund des Gedankens steht eben nicht ein ethisches, sondern das religiöse Interesse. Denn die rettende Thätigkeit vollzieht sich durch das Evangelium (I Th 2 16 II Th 2 14 I Kor 15 2 Rm 1 16 Eph 1 13). Demgemäss ist es in erster Linie der Glaube, an den die Predigt von der

¹ So auch KÖLBING (Studien zur paul. Theol. in Theol. Stud. u. Krit. 1895, p. 7—17), dessen werthvolle Abhandlung mir erst nachträglich zu Gesicht gekommen ist: „Die gesammte theologische Gedankenwelt des Apostels Paulus, einschliesslich der Rechtfertigungslehre ist auf's Innigste mit der urchristlichen Eschatologie verwoben“ (p. 8). CREMER a. a. O. p. 350: „Gerechtigkeit, Gericht, Parusie gehören unauflöslich zusammen“ (vgl. noch p. 71—77).

Errettung sich wendet (I Kor 1 21 15 2 Rm 1 16 10 9f. II Th 2 13f.), oder das gläubige Bekennen (Rm 10 9f.) und Anrufen (10 13) des Herrn erscheint als Bedingung der Errettung. Das leitende Interesse ist hierbei ganz wie bei der Rechtfertigung der Glaube an die Gnade Gottes. So hebt Eph 2 8f. mit unverkennbarem Anklang an die Rechtfertigungslehre hervor, dass die Errettung nicht in den Gläubigen oder in ihren Werken ihren Grund habe, sondern ein Geschenk der göttlichen Gnade sei. Das gleiche Interesse der unbedingten Gnade Gottes zeigen aber schon I Th 5 9f. II Th 2 13. Liegt es hier nahe, den göttlichen Willensentschluss zur Errettung mit dem Erwählungsgedanken zu kombinieren (vgl. I Th 1 4), so weist dagegen I Kor 1 21 auf den allgemeinen Beschluss, durch die Thorheit der Predigt vom Kreuz die Errettung zu beschaffen, und so wird vielfach als Mittel der Errettung der durch die Predigt dem Glauben ausgehändigte Tod Christi hingestellt (I Th 5 9f. Gal 1 4 I Kor 1 18 15 2 3 II Kor 2 15f. 5 20 6 2 Kol 1 13f. Eph 5 23 ff.). Durch diese Beziehung auf die Gnade Gottes und speziell auf den Tod Christi wird in der That die Errettung zur Rechtfertigung in die engste Beziehung gesetzt. Zum Mindesten wird die gnadenweise Gerechtsprechung das eigentliche Herzstück der Errettung (Rm 5 9f., vgl. 8 31 ff.), sie kann aber auch geradezu mit der Rechtfertigung identifiziert werden. So geschieht es schon Rm 1 16 f., wo die errettende Kraft des Evangeliums damit begründet wird, dass in ihm die Gottesgerechtigkeit offenbart werde. Dem entspricht die nachfolgende Ausführung, in der, wie gezeigt, vor dem Glauben an die Gnade Gottes in Christi Tod alle sonst angedeuteten Bedingungen der Errettung zurücktreten. Ebenso lässt Rm 10 9f. die Begriffe *δικαιοσύνη* und *σωτηρία* unterschiedslos alternieren, Rm 11 26 fällt der Begriff der Errettung mit der Hinwegnahme der Sünde zusammen; analog zeigen Gal 1 4 Kol 1 13f., wie die eigentlich eschatologischen Vorstellungen des Herausreissens aus dem gegenwärtigen bösen Aeon, aus dem Bereiche der Finsterniss direkt auf die Sündenvergebung bezogen sind; die gleiche Beziehung auf den Tod Christi, auf Rechtfertigung und Sündenvergebung zeigt der an sich eschatologische Begriff der Erlösung (Rm 3 24 Kol 1 14 Eph 1 7).

Ist nun die Rechtfertigung mit der Errettung in der Hauptsache identisch, so zeigt sich darin von Neuem, dass sie als ein Glied des eschatologischen Zusammenhanges verstanden werden muss. Aber dieser parallele Gedanke beweist zugleich, dass es die eschatologische Beziehung nicht ausschliesst, den Begriff zugleich auf die Gegenwart anzuwenden. Der an sich eschatologische Begriff der *σωτηρία* geht nämlich mehrfach in einen zeitlosen über (vgl. die *Präsentia* in I Kor 1 18

15 2 II Kor 2 15, auch I Th 1 10), ja es kann gelegentlich die Errettung ausdrücklich als eine schon vollzogene bezeichnet werden (I Kor 1 21 Rm 8 24 Eph 2 5 8, vgl. Gal 1 4 Kol 1 13). Das ist nirgends so gemeint, als sollte der Begriff seines Zukunftscharakters völlig entkleidet werden, selbst im Epheserbrief nicht (vgl. 1 13f.), sondern, wie es Rm 8 24 pointiert ausdrückt, ist die Sphäre, in die wir durch die Errettung hineinversetzt sind, selbst erst die Hoffnung. Aber findet auch die Errettung im Vollsinn erst in der Zukunft statt, so reicht sie doch bereits in die Gegenwart hinein. Denn schon in der Gegenwart findet eine rettende Thätigkeit statt (I Kor 7 16 9 22 10 33 Rm 11 14); sofern das Evangelium den Weg zeigt, der zur Errettung führt und die Versöhnung predigt, ist die Gegenwart der Tag der Errettung (II Kor 6 2).

4. Die weitreichende Analogie zwischen dem Gedanken der Errettung und der Rechtfertigung lässt sich nicht verkennen. Nur insofern liegt ein Unterschied vor, als bei Paulus die eschatologische Haltung beim Gedanken der Errettung durchaus überwiegt, was sich von der Rechtfertigung nicht behaupten lässt. Allerdings verleugnet auch dieser Gedanke seine eschatologische Art nicht. Das beweisen schon die Futura, in denen mehrfach von der Rechtfertigung geredet wird. Denn die bei Abraham vollzogene Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit steht für uns noch aus (μέλλει λογίζεσθαι), obwohl wir bereits gläubig sind (Rm 4 24); ferner wird die Rechtfertigung sowohl der Beschneidung wie der Vorhaut in die Zukunft verlegt (Rm 3 30). Wie diese Futura zu deuten sind, zeigt unmissverständlich Rm 5 19, wo die Hinstellung der Vielen als Gerechter auf den gleichen Zeitpunkt angesetzt werden muss, wie das βασιλεύσουσιν v. 17 (vgl. v. 21). Auch nach Phil 3 9 steht das εἰρεθῆναι ἐν (Χριστῷ) . . . ἔχων . . . δικαιοσύνην . . . τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ noch ebenso aus, wie nach v. 11 die Todtenauferweckung. Es wird also der genuin paulinische Rechtfertigungsgedanke ebenso eschatologisch gedacht wie Rm 2 13 3 20 Gal 2 16 der übliche, an den der Apostel angeknüpft hat. Ferner wird Rm 5 9f. Gal 5 5 wenigstens die eschatologische Bezeichnung des Erfolges der Rechtfertigung festgehalten. Aber unstreitig überwiegt beim Apostel die Beziehung der Rechtfertigung auf die christliche Gegenwart (Rm 8 33f. Gal 2 17, vgl. I Kor 4 4) und sogar auf die Vergangenheit der Christen (I Kor 6 11 Rm 5 1 9¹). Die Glaubensgerechtigkeit erscheint nicht nur als eine bereits geoffenbarte (Rm 1 17 3 21) und demnach zugängliche (beachte die zeitlose Fassung in Gal 3 8 24 I Kor 1 30

¹ Rm 8 30 wird nur die unwiderstehliche Kraft des göttlichen Willens dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er als in jeder Beziehung bereits vollzogen erscheint.

II Kor 3 9 5 21 Rm 3 24 26 28 4 5f. 11 5 17 10 4ff. 10 10), sondern auch ausdrücklich als wirklicher Besitz der Gläubigen (Rm 9 30 Phil 3 9). Während also für den Begriff der σωτηρία sich der eschatologische Zusammenhang bei Paulus als durchaus primär erweist, trägt der Gedanke der Rechtfertigung, wo wir ihn antreffen, auch alsbald einen zwiespältigen Charakter und nicht einmal davon lässt sich auf Grund der vorhandenen Urkunden reden, dass die Beziehung auf die Gegenwart erst eine immer stärkere Ausbildung erfahre.

Im Gegentheil lässt sich sagen, dass der Begriff schon von Paulus in einer gewissen Duplizität vorgefunden ist. Dass die „Rechtfertigung“ zu den Schulbegriffen der jüdischen Theologie gehörte, ist nicht zweifelhaft. Man wird die Bestimmung des Begriffs in der Synagoge nur mit Vorsicht heranziehen dürfen, da die im späteren Judenthum herrschende Theologie eine nur zu begreifliche Erschlaffung der im Zeitalter Jesu charakteristischen Vorherrschaft der messianisch-eschatologischen Hoffnung aufweist. Immerhin bringt es das Gewicht der Lehren von Auferstehung und Gericht mit sich, dass das Endurtheil über den Menschen erst am Ende seines Lebens (welches den Beginn des Gerichts für jeden Einzelnen involvirt), gefällt wird (WEBER p. 272 f., vgl. 328, 375 ff.). Daneben aber erfolgt die Rechtfertigung des Menschen täglich, oder es kann doch in jedem Augenblick festgestellt werden, was er vor Gott gilt (p. 272). Diese zwiefache Beziehung des Rechtfertigungsgedankens findet sich aber auch bereits in früherer Zeit¹. Vielfach wird die Rechtfertigung in Zusammenhang mit dem prophetischen Ausblick auf die Zukunft gebracht und daher von den LXX zweifellos bereits eschatologisch-messianisch verstanden. Z. B. wird Jes 45 25 Israel in der messianischen Zukunft Rechtfertigung in Aussicht gestellt; ebenso wird 43 9 26 ein Gerichtsverfahren vorgestellt, bei dem es sich um die Rechtfertigung der Völker, respektive Israels handelt. Mich 7 9 spricht Israel seiner Feindin gegenüber die Hoffnung auf Rechtfertigung seiner Sache aus und erwartet, wenn Gott Gericht abhalten wird, das Licht zu schauen. Dagegen wird bei Gottes Gericht der Gottlose nicht gerechtfertigt werden (Mich 6 10). In Sir 1 21 23 11 34 5 fehlt allerdings die messianische Beziehung (doch s. 32 25), aber es wird doch der Gerichtstermin in die Zukunft verlegt. Um so bestimmter wird der eschatologische Zusammenhang der Gerechtigkeit Dan 7 22 12 3 9 24 Sap 5 16 19 ff. hervorgehoben. Ebenso ergibt er sich Apc Bar 51 1 3, wo die justificati in lege und damnati nach dem Ge-

¹ Zum Folgenden vergleiche die Nachweise bei CREMER, Paulinische Rechtfertigungslehre² (1900) p. 103—146; SPITTA, Der Brief d. Jakobus p. 72 f., 82 f., 85 f., 106 ff.; Komm. z. Römerbr. v. SANDAY and HEADLAM, Exkurs ad vocem.

richtstage in Herrlichkeit respektive in Schande sich wandeln. Ferner Test. Abr. 93 10ff., wo der im Gerichtsfeuer Bewährte gerechtfertigt und vom Engel der Gerechtigkeit in das Erbtheil der Gerechten errettet wird. Man vergleiche noch Bar 5 2 (Leg an, Jerusalem, den Mantel der Gerechtigkeit Gottes, vgl. v. 4) und Schmone Esre 11 (Sei König über uns, du Herr allein in Gnade und Erbarmen, und rechtfertige uns im Gericht). Kann so an der eschatologischen Beziehung des Rechtfertigungsgedankens kein Zweifel sein, so wird doch andererseits die Vorstellung auch schon auf die Gegenwart angewendet. Zweifellos liegt der Gedanke im Tempelweihgebet des Salomo III Reg 8 32 Par 6 23 vor; hier wird auf ein Eingreifen Gottes bei einem Eidschwur am Altar gerechnet mit der Wirkung, ἀνομηθῆναι ἄνομον . . . δικαιῶσαι εἰ-
 καιον, δοῦναι αὐτῷ κατὰ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ. Ebenso wird Sir 9 12 hervorgehoben, dass die Gottlosen nicht gerecht dastehen werden, bis sie in den Hades fahren und 18 22 als Regel aufgestellt, dass man mit der Rechtfertigung nicht bis zum Tode warten solle. Auch Ps 72 13 spricht von einer Rechtfertigung des Herzens, die schon vorgenommen sei (ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου, Grundtext יִדְּרִי). Von einem vorläufigen Gericht, bei dem Gott ἐδικαίωσεν τὸν λαὸν αὐτοῦ reden die Zusätze z. Esther VII, 9. Besonders bedeutsam aber ist die Ausführung in Jubil 30 17ff. Die Vergeltung, welche Simeon und Levi an den Sichemiten übten, „gereichte ihnen zur Gerechtigkeit, und es wurde ihnen zur Gerechtigkeit angeschrieben“. „Und so berichten sie für ihn zum Zeugnisse auf den himmlischen Tafeln Segen und Gerechtigkeit vor dem Gotte Aller“, „und er ist als Freund und Gerechter auf den himmlischen Tafeln aufgeschrieben“. Die aber den Bund brechen, werden „auf den himmlischen Tafeln als Feinde aufgeschrieben und aus dem Buche des Lebens getilgt“ werden. Die gleiche Beziehung auf die Gegenwart zeigt IV Esr 12 7 „wenn ich bei dir vor Vielen gerechtfertigt bin“. Schon im Wortlaut, noch mehr in der Sache (vgl. „wenn mein Gebet wirklich vor dein Angesicht gekommen ist“) ist hiermit Lc 18 14 verwandt, wo ebenfalls die Beziehung der göttlichen Rechtfertigung auf die Gegenwart vorliegt. Es ergibt sich also, dass der Begriff der Rechtfertigung in der jüdischen Tradition zu keiner Zeit rein eschatologisch gefasst ist, sondern dass ihm von Hause aus eine doppelseitige Beziehung zukommt. Man wird nun freilich hieraus nicht die Folgerung ziehen dürfen, dass Paulus die beiden auseinander liegenden Beziehungen des Begriffs einfach übernommen habe. Schon die starke eschatologische Orientirung, die im Unterschied von den Apokryphen und der späteren jüdischen Theologie sein ganzes Christenthum zeigt, verbietet diese Annahme. Und doch ist das Zusammentreffen an diesem Punkte nicht

rein äusserlich und zufällig, sondern sachlich motivirt. Die geschilderte Entwicklung hat ihren tieferen Grund darin, dass ein Begriff, der ausdrückt, was eine Person bei Gott gilt und wie ihr von Gott Geltung verschafft wird, nicht ausschliesslich auf die Zukunft bezogen werden kann, wenn nicht die Religion aufhören soll, Religion zu sein.

Es ist demnach Anknüpfung an die vorhandenen Vorstellungen, wenn auch bei Paulus der Begriff ein zwiespältiges Gesicht zeigt. Wie alle paulinischen Grundgedanken eschatologische Haltung zeigen, so ist auch der Rechtfertigungsgedanke aus der Eschatologie heraus zu verstehen. Aber zugleich hat der Gedanke den Werth, den Heilsweg und die Heilsordnung anzugeben¹.

Diese ganze Art des überlieferten Gedankens musste ihn zu einem ausgezeichneten Mittel machen, wenn es sich darum handelte, die Eschatologie in Heilslehre und Heilsordnung umzusetzen. Und das eben ist das Grosse, dass diese von Jesus bereits begonnene Bewegung von Paulus fortgesetzt wird. Schon von Jesus hatten seine Gegner den richtigen Eindruck, dass er den „Weg Gottes“ weise (Mc 12 14), wie er sich denn bewusst war, den schon von Johannes eröffneten Weg zur Gerechtigkeit (Mt 21 32, vgl. Mc 1 2 3) in abschliessender Weise zu zeigen (Mt 7 13f.). Diese in seiner ganzen Predigt deutlich hervortretende Umbiegung der Eschatologie in Heilslehre wird nun von Paulus aufgenommen und fortgeführt. So sehr die eigenartige Formung des Rechtfertigungsgedankens diese Erkenntniss erschwert, darf man sich doch darin nicht beirren lassen, diesen Gedanken als eine, freilich sehr eigenartige, Fortbildung der Predigt Jesu zu verstehen. Gerade an den Reichsgedanken muss hier erinnert werden. Zeigt sich Jesu Grundanschauung darin sehr charakteristisch, dass er das Reich der Zukunft als für den Glauben erreichbar schon in die Gegenwart hineingestellt hatte, so ist es nur eine Spezialisirung dieses allgemeinen Grundgedankens, wenn nun auch die einzelnen Bestandtheile dieser Idee und die einzelnen Vorgänge, durch die das Kommen des Reiches veranschaulicht wurde, bereits in die Gegenwart hineingezogen werden. Die beiden Hauptvorgänge, welche nach Paulus das Reich herbeiführen, sind Auf-

¹ In beiden Fällen bleibt der forensisch-juridische Charakter des Rechtfertigungsurtheils, woran hier nur erinnert zu werden braucht, der gleiche. Der klassische Gebrauch des Ausdrucks schleift zwar vielfach die forensische Beziehung ab und setzt ihn in die Bedeutung der Beurtheilung und Billigung um (s. CREMER, Wörterbuch ad voc.); ebenso findet er sich mehrfach in den Apokryphen (Sir 10 29 13 22) und bei Lucas (7 29 35, vgl. 10 29 16 15) gebraucht. Aber gemeinhin tritt im Alten Testament und in den LXX der Zusammenhang des Gedankens mit der Gerichtsvorstellung deutlich hervor, und so auch stets bei Paulus.

erweckung und Gericht; so kann es denn kein Befremden erregen, sondern liegt ganz in der Linie der Predigt Jesu, wenn er Auferstehung und Gericht als für den Glauben bereits gegenwärtig vorhandene Grössen setzt. Speziell für den Gerichtsgedanken kommen noch bedeutsame Parallelen in Betracht. Mag man die Beziehung des Gerichts auf die Gegenwart im vierten Evangelium ganz auf das Konto des Evangelisten setzen, wozu die Berechtigung schon zweifelhaft bleibt, so zeigt doch die Thatsache dieser Beziehung, dass vom christlichen Gedanken aus eine solche Kombination nahe liegt. Aber wir besitzen ein Wort Jesu, welches selbst diesen Zusammenhang herstellt. Denn wie er weiss, dass im Gericht die Stellung zu seiner Person und seiner Predigt entscheidend sein werde (Mc 8 38 Mt 10 32f.), so nimmt er für sich als den „Menschensohn“ das Recht in Anspruch, auf Erden Sünden zu vergeben (Mt 9 6). Wird aber die Sündenvergebung mit der Vollmacht des künftigen Weltenrichters gerechtfertigt, so erscheint sie damit als Vorwegnahme des künftigen Gerichts. Nach anderer Seite wird der Zusammenhang der Rechtfertigungslehre mit Jesu Reichspredigt durch Lc 18 13f. verdeutlicht. Die alttestamentliche Form (vgl. Gen 38 26 Jer 3 11 Ez 16 51f.) wie der Inhalt des Anspruchs zeugen für seine Originalität; er schildert vielleicht die Wirkung des Bussrufs Jesu auf einen aus jener verachteten Klasse von Sündern, bei denen er (Mc 2 14—16 Mt 11 19 Lc 7 29 15 1 2 19 1ff.), wie schon sein Vorgänger (Lc 3 17 Mt 21 31f.) so bereitwillig Gehör fand. Jesu Ruf (Mc 2 17) hat ihn zu Gott geführt, und er erlebt nun in reumüthigem Gebet seine Rechtfertigung, die offenbar den vollen Antheil am Reiche Gottes in sich schliesst (vgl. I p. 125 f.). Von hier aus wird man zu der Behauptung berechtigt, dass wenn man sich den Gesamteindruck der Person Jesu vergegenwärtigte, der nicht Zorn, sondern Gnade, nicht Verdammniss, sondern Errettung wollte (I p. 126—128), und wenn man diesen Eindruck in den Schulbegriffen der jüdischen Theologie zum Ausdruck zu bringen hatte, man ihn nicht tiefer erfassen konnte, als mit dem Satze, dass seine Person ein allgemeines Rechtfertigungsurtheil Gottes für die schuldverfallenen Sünder bedeute.

Allerdings muss man zugestehen, dass der Begriff bei solcher Fassung in der jüdischen Theologie „der Sache nach neu und unerhört“ ist (HOLTZMANN, Neutestl. Theol. II p. 126), aber natürlich schliesst das eine Anknüpfung an jüdische Vorstellungen selbst bei der „unbedingten Ueberordnung des religiösen Momentes über das sittliche“ nicht ganz aus. Mit Recht hat TEICHMANN a. a. O. p. 91ff. darauf aufmerksam gemacht, dass bei der apokalyptischen Ausgestaltung des Gerichtsgedankens sich zwei verschiedene Interessen geltend machen;

wenn er diese als ethisches und endgeschichtliches bezeichnet, so steht das freilich im Dienst der Annahme, als verhalte sich die ethische Betrachtungsweise gegen den Zeitpunkt des Gerichts indifferent (p. 82, 100), was für Paulus nicht zutrifft. Denn das Gericht wird in erster Linie eschatologisch, endgeschichtlich gedacht. Aber doch behält seine Beobachtung ihren Werth. Neben einem ethisch-individualistischen Interesse, das sich im Grundsatz der Vergeltung nach den Werken zeigt, lässt sich ein spezifisch religiöses (politisches) unterscheiden, wonach das Gericht als Vernichtung der widergöttlichen Mächte erscheint. In der jüdischen Literatur sind es nämlich wesentlich die heidnischen Könige sammt ihren Kriegsvölkern, die vom Gericht betroffen werden, während Israel verherrlicht wird (vgl. SCHÜRER II p. 449—451, auch WEBER p. 376). Es liegt auf der Hand, dass durch diese Unterscheidung, die sich auch in der Annahme mehrerer Gerichtstermine ausprägt, dem paulinischen Gedanken ebenfalls wesentlich vorgearbeitet wird. Denn das sehr charakteristische Moment, dass die ethische Qualität gegenüber der allgemeinen religiösen Position zunächst zurücktritt, ist beiden Entwicklungsreihen gemeinsam. Der sachliche Gegensatz zeigt sich freilich auf dieser gemeinsamen Grundlage um so schärfer, insofern der allgemeinen Verdammniss der Heiden ein *δικαίωμα* für alle Menschen entgegengestellt, und dieser Gedanke zur pharisäischen Vergeltungstheorie in schneidenden Gegensatz gestellt wird.

Es ist aber noch auf ein zweites Moment die Aufmerksamkeit zu richten. Ersichtlich knüpft Paulus an die alttestamentliche Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit an, die unter der Form richterlichen Waltens nicht bloß die Gesinnung der Unparteilichkeit, sondern auch der Gnade und Treue, wie sie der Verheissung entspricht, erweist, so dass sogar die Vergebung auf Gottes Gerechtigkeit zurückgeführt werden kann (vgl. RITSCHL, Rechtf. u. Vers. II p. 103ff., CREMER p. 11ff.). Die beiden hier verbundenen Momente beginnen sich in der späteren Entwicklung derart zu trennen, dass mit mehr oder minder Deutlichkeit der Vergeltungsgrundsatz und die Uebung der Gnade auseinander treten. Allerdings findet sich die Verbindung beider noch mehrfach, z. B. Sir 32 25 (bis er Recht schafft seinem Volk und sie erfreut mit seinem Erbarmen) Bar 2 18, vgl. v. 30—32 II Makk 8 13—15 Jubil 23 31, ja selbst IV Esr 12 7 (wenn ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, wenn ich bei dir vor Vielen gerechtfertigt bin) und im Schmone Esre¹. Aber vielfach treten beide Gedanken auseinander:

¹ Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt; verzeihe uns, unser König, denn wir haben vor dir gefrevelt. Du vergibst und verzeihst ja gern.

Entweder in der Weise, dass den Gottlosen ihr Recht geschieht, die Gottesfürchtigen aber Erbarmen finden (z. B. Sap 12 22 Ps Sal 2 33ff. 15 12 13), oder auch so, dass die Gnade zur Ergänzung herangezogen wird. Besonders charakteristisch ist diese Anschauung IV Esr 8 32ff. ausgesprochen. „Die Gerechten, denen viele Werke bei dir bewahrt sind, werden aus eigenen Werken den Lohn empfangen“ (ex propriis operibus recipient mercedem, vgl. v. 36 „habent substantiam bonorum operum“). Aber die, welche nicht Werke der Gerechtigkeit haben, müssen, falls sie nicht unkommen sollen, begnadigt werden und Erbarmung finden¹. Ja in Wahrheit „Niemand ist der Weibgeborenen, der nicht gesündigt“. Andererseits heisst es freilich: Am Tage des Gerichts trägt ein Jeder ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit (7 105). Ueber dies Schwanken ist der Verfasser nicht hinausgekommen. An diesem Punkt wird der Gegensatz, gegen den Paulus kämpft, ganz besonders deutlich, ebenso aber auch, dass das Recht der religiösen Erfahrung auf seiner Seite steht, wenn er bedingungslose Gnade als das Recht proklamiert, das Gott dem Sünder gewährt.

5. Macht es die Eigenart des paulinischen Rechtfertigungsgedankens aus, der eschatologischen Heilsanschauung ihre Beziehung auf die Gegenwart zu sichern, so wird die ganze Struktur des Gedankens am deutlichsten werden, wenn wir zunächst den eschatologischen Charakter der Rechtfertigung in's Auge fassen. Stellt nun diese sich dar als das im letzten Gericht gefällte Urtheil Gottes, durch welches er den Menschen für gerecht erklärt, so wird damit von vornherein das Missverständniss ausgeschlossen, als wäre die Rechtfertigung ein lediglich formaler Akt, der nur die nothwendige Vorbedingung anderer sachlich und real von ihr unterschiedener göttlicher Handlungen ist. Nicht eine bestimmt von anderen abgegrenzte Aktion bringt der Rechtfertigungsgedanke zum Ausdruck, sondern es handelt sich um einen einzigen, ungeschiedenen Akt Gottes, durch den er den Sünder als gerecht erklärt und behandelt². Wie der Apostel sowohl im Auferstehungs- als im Gerichtsgedanken das ganze Heil zur Dar-

Sei König über uns, du Herr, allein in Gnade und Erbarmen und rechtfertige uns im Gericht (nach CREMER).

¹ GUNKEL (in Apokryphen und Pseudepigraphen, ed. KAUTZSCH II p. 381) vergleicht dazu Apc. Esdrae (ed. TISCHD.) p. 25: οὕτως καὶ ὁ δίκαιος ἀπέλαβεν τὸν μισθὸν αὐτοῦ ἐν οὐρανοῖς· ἀλλὰ τοὺς ἀμαρτωλοὺς ἐλέησον· οἶδαμεν γάρ, ὅτι ἐλεήμων εἶ.

² KÖLBING sieht (a. a. O. p. 12) Gottes Gerechtigkeit darin, dass er „als Richter den Elenden aus seiner drückenden Lage befreit, ihm damit sein Recht schafft und ihn durch die Heilsverleihung in die Lage eines Gerechten bringt“. Den gleichen Grundgedanken variiren CREMER's Ausführungen über die paulinische Rechtfertigungslehre an zahlreichen Stellen.

stellung gebracht hat (p. 51 ff.), so ist entsprechend auch im Rechtfertigungsurtheil über den Sünder das ganze Heil gegeben. Denn ist dies das definitive Urtheil des göttlichen Endgerichts, so versteht es sich von selbst, dass damit alle messianischen Güter, die ganze Seligkeit, dem für gerecht Erklärten zugesprochen sind, wie umgekehrt ein *κατάκριμα* das ganze endgiltige Verderben nach sich ziehen würde¹. Man beachte nur die Gedanken, die Paulus im Galaterbrief als gleichwerthig mit der Rechtfertigung behandelt! So wird das *δικαιοῖ* 38 durch ein Citat begründet, das von der Segnung handelt, und v. 9 durch *εὐλογούνται* wieder aufgenommen; die Rede geht dann von der Segnung zu ihrem Gegensatze, dem Fluche über und das *ἐπικατάρατος* wird nun durch ein *ὁ δικαιούται* fortgeführt (310 11). Mithin fällt der Fluch mit dem *κατάκριμα*, die *εὐλογία* mit dem *δικαίωμα* zusammen; die Rechtfertigung ist nicht als „blosse Vorbedingung der Segnung“ gedacht (SIEFFERT), sondern die ganze Segnung ist mit ihr gegeben. Der Begriff der Segnung wird dann 314 durch den der Verheissung aufgenommen, den Inhalt der Verheissung aber bezeichnet der Begriff der *κληρονομία* (318 29). Es bedarf keines Beweises, dass diese Begriffe von Paulus, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch in erster Linie eschatologisch gefasst sind. Denn den der *κληρονομία* zu Grunde liegenden Typus der Herrschaft über das Land Kanaan erweitert er, darin der zeitgenössischen jüdischen Anschauung folgend, zum Gedanken der Weltherrschaft (Rm 4 13, vgl. Gal 4 1 *κύριος πάντων ὧν*), die er folgerichtig dem Messias vorbehält (Gal 3 16). So gefasst ist aber der Begriff der *κληρονομία* mit dem Reiche Gottes identisch (vgl. *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν τ. θ.* Gal 5 21 I Kor 6 9 10 15 50; beachte auch Eph 5 5 die *κληρονομία ἐν τῇ βασιλείᾳ* und Jac. 2 5). Der wesentliche Inhalt des Reiches Gottes aber ist auch für Paulus, wie schon für Jesus (I p. 30) das Leben (I Kor 15 50 alternirt *βασιλεία* mit *ἀφθαρσία*) und die Herrlichkeit (vgl. I Th 2 12). Auf den gleichen Zusammenhang führt uns der Begriff des Segens. An sich von allgemeinster Bedeutung und alle göttlichen Wohlthaten umfassend, wird er doch schon im Alten Testament auf das messianische Gut des Lebens bezogen (vgl. Dt 11 26—28 mit 30 15 19 Jer 21 8) und wie in Mt 25 34 41, so ist auch in Gal 3 Abraham's Segen mit dem ewigen Leben völlig identifizirt. Das zeigt die Art, wie in den von Segen und Fluch handelnden Zusammenhang 311 12 der Begriff des Lebens eingeführt wird.

Unverkennbar tritt der feste und geschlossene Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Heilsvollendung da hervor, wo direkt die

¹ Den gleichen Zusammenhang zeigt noch die spätere synagogale Theologie (WEBER p. 268f.).

Verbindung der Gerechtigkeit mit dem Leben in's Auge gefasst wird. Wie eng diese Verbindung ist, zeigt Gal 3 21, wo die Kraft, lebendig zu machen und gerecht zu machen, vollständig gleichgesetzt wird. Hätte das Gesetz lebendig machen können, so hätte es auch gerecht gemacht. Nun aber ist die Austheilung des ewigen Lebens erst der Endzeit vorbehalten, und dem entspricht es, dass die Schrift vor dieser Zeit alles unter die Sünde beschlossen hat. Noch überraschender gestaltet sich die Anwendung des gleichen Zusammenhanges I Kor 15 54—57. Denn nachdem der Apostel jene Zeit geschildert hat, wo der Tod siegreich verschlungen sein wird, lenkt er den Blick auf die Gegenwart zurück und preist Gott, dass er schon jetzt durch Jesus Christ den Sieg schenke. Wenn er dabei in Ausdeutung von Hos 13 14 die Sünde als den Stachel des Todes bezeichnet, d. h. als das Werkzeug, durch welches der personifizierte Tod seine Herrschaft ausübt und in jedem einzelnen Falle den Tod herbeiführt, so ist das sicher für den Apostel keine „nüchterne Anmerkung“ (SCHMIEDEL), die aus dem Zusammenhang herausfiele, sondern eine Höhe triumphirender Erkenntniss, die sich dem „Jubelton“ durchaus kongenial anschliesst und im Zusammenhange durchaus erforderlich ist, weil sie über das Recht, schon jetzt den Sieg zu feiern, Aufschluss gibt. Durch Beseitigung der Sündenschuld, d. h. durch das von Gott festgestellte Rechtfertigungsurtheil, ist also der Sieg über den Tod, ist Auferstehung und ewiges Leben schon vorweggenommen, und sind auch die Entschlafenen vor der ἀπώλεια sicher gestellt (I Kor 15 17f.). Der gleiche Zusammenhang wird in wahrhaft grossartiger Weise Rm 5 12—21 ausgesprochen. Dem Tode, der seinen Herrschaftsbereich auf alle Menschen ausgedehnt hat, stellt sich das Reich des Lebens entgegen, in dem die Gläubigen herrschen werden (Rm 5 12 17). Das begründet sich eben dadurch, dass sie die Gabe der Gerechtigkeit empfangen (5 17), denn durch Gerechtigkeit kommt es mit Nothwendigkeit zu ewigem Leben (5 21), die Rechtfertigung gehört unmittelbar zum Leben (5 18 δικαιοσύνης ζωῆς). Ganz analog wird die Rechtfertigung auch mit der messianischen Herrlichkeit eng verbunden; diese ist prinzipiell unmittelbar mit ihr gegeben (Rm 8 30, vgl. II Kor 3 9, auch schon Jes 45 24f. LXX).

Wie der im letzten Gericht von Gott gerecht Gesprochene damit ohne Weiteres in den Besitz aller messianischen Güter eintritt, so ist auch mit dem Begriff der Rechtfertigung stets die völlige Einsetzung in den Besitz aller durch die Verheissung zugesagten Segnungen des Gottesreiches, insbesondere des Lebens und der Herrlichkeit gegeben. Diese Verbindung bewährt sich auch da, wo nicht die Güter des vollendeten Heils mit der Rechtfertigung zusammen gedacht werden,

sondern wo der gesammte gegenwärtige (und zukünftige) Gnadenstand der Christen als unmittelbare Folge der Rechtfertigung erscheint (No. 10). Der feste Zusammenhang zwischen dem letzten Gericht und der Seligkeit bringt es eben mit sich, dass auch der als bereits vollzogen gedachten Rechtfertigung unmittelbar die Seligkeit folgen muss, wenn auch in einer Form, die der gegenwärtigen Zeit angepasst ist. Dieser feste Zusammenhang zwischen Gerechtigkeitserklärung und Mittheilung des Heiles ist nirgends durchbrochen und eben darin bewährt sich die eschatologische Grundlage des Gedankens.

6. Die Beachtung des eschatologischen Charakters der Rechtfertigung erweist sich noch nach anderer Seite hin fruchtbar; sie dient nämlich dazu, das Verhältniss dieses Gedankens zu dem der Sündenvergebung genauer zu bestimmen als üblich. Dass zwischen beiden eine enge Beziehung gedacht werden muss, ergibt sich schon daraus, dass die Rechtfertigung auf Grund des Todes Christi geschieht, der ja um unserer Sünden willen erlitten ward. Auch setzt Paulus beide gleich, indem er die in Ps 32 ausgesprochene Nichtanrechnung der Sünde als Anrechnung der Gerechtigkeit versteht (Rm 4 6—8, vgl. II Kor 5 19 21). Demgemäss hat dann Luther die Rechtfertigung mit der Sündenvergebung identifizirt und in ihr die Gewissheit „täglicher, reichlicher Sündenvergebung“ ausgesprochen gefunden. Aber mit diesem noch heute in Darstellung der paulinischen Lehre befolgten Vorurtheil muss gebrochen werden. Denn so starke Anhaltspunkte auch dieser Gedanke bei Paulus hat, hat er doch nirgends aus der Rechtfertigung direkt die stetige Sündenvergebung für Christen abgeleitet¹. Beide Begriffe sind schon formell erheblich verschieden. Wie WEISS es treffend ausdrückt, vollzieht sich der göttliche Akt der Rechtfertigung „sofort“ „in einem Urtheilsspruch“; er ist „nicht ein allmählicher Prozess, in dem es Stufen geben könnte“ (Bibl. Theol.⁶ p. 319). Die Rechtfertigung vollzieht sich, wenn sie stattfindet, ein für alle Mal. Wie ganz anders aber steht es mit der Sündenvergebung! Sie bezieht sich auf die einzelnen konkreten Fälle von Uebertretung des göttlichen Willens, die sich auch bei treuestem Streben nach seiner Erfüllung finden können; desshalb ist sie ihrer Natur nach eine sich stets erneuernde, von Fall zu Fall wirksame. Will man desshalb Rechtfertigung und Sündenvergebung identifiziren und doch die einmalige Art des Rechtfertigungsaktes festhalten, so scheint es geboten, sie mit der Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden zu identifiziren, sie also als den Eingangsakt des

¹ Ich freue mich, darauf hinweisen zu können, dass von ganz anderen Prämissen aus WERNLE dieselbe Thatsache mit Nachdruck hervorhebt (p. VII, 4, 15, 69f., 94f.).

christlichen Lebens zu denken. So fasst es WERNLE; ihm gilt die Rechtfertigung als „Aufnahme in die messianische Gemeinde“ (p. 83) „des wahren Kultus und der wahren Hoffnung“ (p. 93). Als Initiationsakt ist ferner der paulinische Rechtfertigungsakt auch in der alten Christenheit sehr bald verstanden worden, und diese Auffassung wäre unerklärlich, wäre ein direkter Abfall vom paulinischen Evangelium, wenn Paulus wirklich im lutherischen Sinn die Rechtfertigung als tägliche Sündenvergebung verstehen gelehrt hätte. Aber die Annahme, von der WERNLE ausgeht, dass es nach Paulus im Christen keine Sünde mehr gibt, ist unrichtig (s. o. p. 80 ff.). Unmöglich ist ferner bei dem beherrschenden paulinischen Gottesgedanken die altchristliche Annahme, dass Gottes Gnade zwar für die vorchristliche Vergangenheit, nicht aber für die christliche Gegenwart bedingungslose Vergebung übe. Aber die Schwierigkeit, die hier entsteht, hebt sich auf's Einfachste, sobald wir die eschatologische Art des Rechtfertigungsurtheils beachten. Denn dies hat den Werth des letzten und entscheidenden Gottesurtheils, das natürlich nicht mehr als veränderlich angesehen werden kann. Denn wen Gott einmal gerecht gesprochen hat, der ist und bleibt eben gerecht. So wenig es denkbar ist, dass die im Endgericht als gerecht Befundenen aus dem Stande der Gerechtigkeit nochmals in den Stand der Gottlosigkeit und des göttlichen Zornes zurückfallen, ebenso wenig darf man den Gedanken an eine schwankende Entwicklung des Christenlebens mit dem paulinischen Rechtfertigungsgedanken verbinden. Das ist selbstverständlich, sobald man die Rechtfertigung rein eschatologisch fasst, es gilt aber auch bei ihrer Beziehung auf die Gegenwart; auch in diesem Fall bleibt sie prinzipiell gegen den Entwicklungsprozess des christlichen Lebens indifferent; auf die Unsicherheit und die Schwankungen der angefangenen Entwicklung wird nicht reflektirt, und das kann auch nicht geschehen, wenn nicht die eschatologische Art des Rechtfertigungsurtheils aufgegeben werden soll. Daraus ergibt sich denn, dass die Alten mit ihrer Auffassung der Rechtfertigung als Initiationsakt bei der Taufe formal im Rechte sind, sachlich im Unrecht, weil sie den eschatologischen und mithin definitiven Charakter des Urtheils ausser Acht liessen, die Reformatoren dagegen zwar formal im Unrecht, aber sachlich im Recht, sofern Gottes Beschluss, den Sünder für gerecht zu halten, ein für alle Mal sein Verhältniss zu diesem regelt und desshalb auch durch fortdauernde Sündhaftigkeit nicht aufgehoben werden kann, also, falls nöthig, in täglicher und reichlicher Sündenvergebung sich auswirkt. Beide Auffassungen aber gehen dadurch über die Linie des Apostels hinaus, dass sie das Verhältniss des göttlichen Rechtfertigungsaktes zur empirischen, sündigen Ent-

wicklung des Christenlebens in's Auge fassen¹, während der Gedanke des Apostels eschatologisch orientirt, also aus dem Stadium aller zeitlichen Entwicklung und Veränderlichkeit herausgerückt ist.

In anderer Form wird aber auch vom Apostel die dauernde Sündenvergebung festgehalten und vorausgesetzt. Wenn aus der grossen Liebesthat Gottes, der seines Sohnes nicht verschont hat, die Folgerung gezogen wird, dass er mit ihm uns alles schenken, und jede Anklage gegen uns wirkungslos bleiben werde (Rm 8 32—34), so ist zwar im Zusammenhange die Sünde nicht genannt, aber diese bringt doch stets von Neuem die Gefahr der Anklage gegen den Menschen mit sich (Rm 8 1), und nur wenn sie beseitigt ist, können der Tod und die hinter dem Gesetze stehenden Engel (vgl. Gal. 3 19) ihn nicht von Gott scheiden (8 38f.). Den gleichen Schluss a majori ad minus vollzieht Rm 5 9 10. Hat durch Rechtfertigung und Versöhnung das gegensätzliche Verhältniss zwischen Gott und Mensch aufgehört, so ist dem gegenüber die definitive Errettung etwas Geringeres und somit Selbstverständliches. Noch näher streifen an das lutherische Verständniss der Rechtfertigung: Gal 2 20, wo der Glaube an den, der sich „für mich“ gegeben hat, als bestimmende Lebensmacht gedacht wird, II Kor 5 19f., falls hier nicht lebendige Vergegenwärtigung des Missionsrufs, sondern dauernde Mahnung der Gemeinde zur Versöhnung vorliegt, besonders aber I Kor 6 11, wo der Warnung vor fortdauernder Ungerechtigkeit die Erinnerung an die Rechtfertigung entgegnet, und also das Prädikat der Gerechtigkeit der Gläubigen trotz ihrer fortdauernden Sünde festgehalten wird. Immerhin steht zwischen beiden Momenten noch die Erinnerung der Christen an ihre heidnische Vergangenheit. Nirgends wird hier die Sündenvergebung direkt aus der Rechtfertigung abgeleitet, aber nach dem Schluss a majori ad minus ist es doch ganz selbstverständlich, dass die Christenheit für ihre Sünden Vergebung hat. Wenn einfach vorausgesetzt wird, dass die *μετάνοια* der Christen zur *σωτηρία* führe (II Kor 7 10), oder dass der Bruder, der einen Fehltritt begangen hat, durch Sanftmuth zurechtgebracht wird (Gal 6 1, vgl. II Th 3 14), so muss doch dem Reuigen die zuvor begangene Sünde (II Kor 12 21) von Gott vergeben sein. Wenn die Verzeihung, die der Apostel im Angesichte Christi ausspricht (II Kor 2 10) und mit der sich die Verzeihung der ganzen Gemeinde verbinden soll (2 7 8), den

¹ Das hat GOTTSCHICK nicht genügend beachtet, wenn er die Rechtfertigung die Vergebung für die Christen ein für alle Mal einschliessen lässt (Paulinismus und Reformation, Ztschr. f. Theol. u. K. 1897, p. 429). Völlig zutreffend aber ist (ib.) sein Hinweis auf die Stärke des Bewusstseins, bei Gott in Gnade zu stehen (vgl. p. 433, 434f.).

Erfolg haben soll, den Betrug des Satans zu vereiteln (2 11), so muss sie mit der Vergebung Gottes zusammentreffen. Die Vergebungsbereitschaft Gottes ergibt sich eben aus der Gottesanschauung von selbst und gehört insofern zu den Grundzügen des paulinischen Glaubens. Die späteren Briefe zeigen auch den Gedanken der steten Sündenvergebung deutlicher. Phil 3 9 hebt nicht nur das stete subjektive Bewusstsein vom Besitz der Glaubensgerechtigkeit hervor, wodurch die Rechtfertigung als Versetzung in einen bleibenden Zustand erscheint, sondern ausdrücklich wird auch Kol 1 14 Eph 1 7 die in Christus geschehene Erlösung (Rm 3 24 I Kor 1 30) mit der Sündenvergebung identifiziert und als ein beständiger Besitz der Gläubigen (ἔχουσιν) bezeichnet.

Auch noch in anderer Form hat der Apostel den Gedanken der steten Vergebung mit prinzipieller Schärfe zum Ausdruck gebracht, in der Lehre von der Aufhebung des Gesetzes. In Betracht kommen hier besonders Rm 4 15 5 13. Ohne Gesetz gibt es keine Uebertretung, weil die Sünde nicht als solche angerechnet werden kann und also auch keinen Zorn. Die Christen sind, indem sie dem Gesetz entnommen sind, daher jenseits von Gut und Böse, sind in jenen kindlichen Zustand zurückgekehrt¹, in dem man ohne Gesetz lebt (7 9). Darf man diese Sätze nicht so verstehen, wie sie lauten, d. h. so, dass sie die sittliche Zurechnung überhaupt aufheben², sondern muss sie durch die sonstigen Gedanken des Apostels einschränken, so müssen sie auf die bedingungslose Vergebungsbereitschaft Gottes bezogen werden. Es ergibt sich also auf's Deutlichste, dass der Apostel aus der Gnade Gottes die Vergebung auch der von den Christen noch begangenen Sünden ableitet, aber in den Gedanken der Rechtfertigung ist diese stetige Vergebungsbereitschaft nirgends direkt hineingerechnet, sondern dieser bleibt seinem eschatologischen Ursprunge gemäss ausser Beziehung zu den fortdauernden Schwankungen und Unsicherheiten der Entwicklung und setzt ein definitives und unveränderliches Urtheil Gottes, durch das der Mensch in den Stand der Seligkeit und den Besitz aller messianischen Güter eintritt.

7. Aber wenn nun auch Gottes Rechtfertigungsurtheil nur den positiven Ertrag seines letzten Gerichtes zum Ausdruck bringt, wenn

¹ Bei Philo findet sich die gleiche Parallele des Zustandes der ersten Menschen unmittelbar nach der Schöpfung mit dem der Seele des Kindes (SIEGFRIED, Philo p. 248).

² Insbesondere Rm 8 1 erkennt in lehrhaftem Zusammenhange ausdrücklich an, dass es auch für die Gläubigen ein Verdammungsurtheil geben müsste, wenn sie sündigten, dass es aber ein solches für sie nicht mehr gibt, weil und insoweit als (v. 9 10) sie „in Christus Jesus“ leben.

dies Urtheil definitiv den Gläubigen für gerecht erklärt und ihn in den Besitz aller messianischen Segnungen versetzt, so bleibt doch die grosse Thatsache bestehen, dass der Apostel dies Gottesurtheil nicht ausschliesslich der Zukunft vorbehalten, sondern es schon in die Gegenwart, ja in die Vergangenheit verlegt hat (I Kor 6 11 Rm 5 19). Auch wenn man die Gerechtigkeit nur als eine „für den Tag der Vollendung sicher verheissene“ Eigenschaft ansieht, d. h. das Rechtfertigungsurtheil proleptisch fasst (HOLTZMANN, Neutestl. Theol. II p. 140 f.)¹, ist man doch verpflichtet, den Gründen nachzuspüren, die eine solche, mit einer gewissen Festigkeit auftretenden Prolepse für den Apostel wünschenswerth, ja nothwendig machten. Wie der Apostel die Rechtfertigung des Gläubigen als bereits geschehen denken kann, darauf gibt I Kor 6 11 Auskunft. Hier erscheint die Rechtfertigung im Namen des Herrn Jesu Christi und im Geiste unseres Gottes vollzogen. Befremdlich muss es hier zunächst erscheinen, wie ein göttliches Urtheil im Namen Jesu gefällt sein kann; nur menschliches Thun und Urtheilen kann durch Berufung auf den Namen Jesu legitimirt werden, das göttliche Urtheil bedarf solcher Legitimation nicht. Nun weist aber der Zusammenhang durch Erwähnung der Abwaschung auf die Taufe, die in dem Namen (Act 10 48) oder auf den Namen Christi vollzogen wurde (z. B. Act 8 16 I Kor 1 13 15). Es ergibt sich somit der einfache Gedanke, dass die Rechtfertigung Gottes dadurch vollzogen ist, dass dem Gläubiggewordenen die Taufe im Namen Jesu zu Theil wurde². So wie der Apostel im Namen des Herrn Jesu Gericht vollzieht (I Kor 5 4) und wie er ἐν προσώπῳ Χριστοῦ Vergebung spendet (II Kor 2 10), so erweist sich die durch die Taufe von Menschen ausgesprochene Sündenvergebung oder Rechtfertigung durch den Vollzug im Namen Jesu als göttliche That. Nun könnte immerhin die Taufe als menschliche That im einzelnen Fall noch zu Unrecht geschehen. Deshalb fügt der Apostel mit seinem καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν noch das Siegel der göttlichen Beglaubigung hinzu. Wie er Gal 3 2 5 die Glaubenspredigt damit legitimirt findet, dass auf sie der Geistesempfang folgte, und wie er Gal 4 6 den Bestand der Sohnschaft durch Empfang des Geistes bestätigt denkt, so ist analog die Rechtfertigung jedem Einzelnen im Geiste Gottes zugesprochen. Gleichartig ist der Gedanke, dass Gott uns durch den Geist für den Heilsempfang in Christus versiegelt hat (II Kor

¹ Aehnlich trotz seiner Polemik gegen HOLTZMANN mehrfach auch CREMER, z. B. p. 353. „Im Glauben an diesen Jesus hat er jetzt schon, was die Zukunft offenbaren wird: das gerechte, ihn rettende Gericht Gottes.“ Ebenso p. 357 f.

² Vgl. CREMER's Ausführungen über „die Rechtfertigung und die Taufe“ (a. a. O. p. 402 ff.).

1 22 Eph 1 13 f. 4 30). Wie also die im Namen Jesu vollzogene Taufe das äussere, sinnenfällige Zeichen ist, dem entsprechend, dass Abraham als Siegel der Gerechtigkeit die Beschneidung empfing (Rm 4 11), so ist der auch äusserlich spürbar gedachte Geistesempfang die direkt göttliche Beglaubigung der Rechtfertigung¹. Der in der Gemeinde und in den Einzelnen real vorhandene Geistesbesitz, diese der Endzeit in Aussicht gestellte und nun vorhandene Segnung Gottes, das ist die erste Thatsache, durch welche die Anwendung des Rechtfertigungsgedankens auf die Gegenwart sich über die blossе Prolepse erhebt. Was für die Christen zu greifbarer Gewissheit, zu einem Gegenstand sinnenfälliger Wahrnehmung erst am Tage der Parusie wird, das ist Gegenstand des Glaubens und einer sinnlich-übersinnlichen Erfahrung für sie schon jetzt².

Dieser Gedanke findet eine wichtige Ergänzung in Rm 5 9; hier wird die Rechtfertigung „in dem Blute“ Christi vollzogen gedacht. Diese enge Verbindung der Rechtfertigung mit dem Tode Christi ist ein nicht minder wichtiger Grund für ihre Beziehung auf die Gegenwart. Denn der Tod Christi gehört der Gegenwart, ja er gehört schon der jüngsten Vergangenheit an; in demselben Masse, als die Rechtfertigung an ihn gebunden ist und seine Frucht bezeichnet, muss sie auch aus der Zukunft in die Gegenwart hineingerückt werden. Und dennoch ist sie zugleich ein wesentliches Glied des eschatologischen Zusammenhanges. Beides bildet keinen Widerspruch. Denn nach der Anschauung des Apostels ist die Gegenwart, in der die vom Gesetz und den Propheten bezeugte und doch ewigen Zeiten verschwiegene (Rm 3 21 16 25 f. etc.) Glaubensgerechtigkeit offenbar wird (Rm 3 21 26 Gal 3 23 ff.) nicht eine Zeit wie alle Zeiten, sondern die abschliessende Zeit; ja wie als Abschluss der Vergangenheit, so kann sie zweifellos auch bereits als Anfang der neuen messianischen Weltzeit betrachtet werden. Die Sendung des Sohnes Gottes (Gal 4 4), insbesondere Tod und Auferweckung des Messias inauguriren die ἐχάται ἡμέραι. Gericht und Auferweckung, diese beiden entscheidenden Züge der Endvollendung (p. 50 ff.) geben bereits der Gegenwart ihre Signatur. Denn Tod und Auferweckung des Messias zeigen die gleichen

¹ Aehnlich urtheilt CREMER (a. a. O. p. 410f.).

² Mit Recht CREMER: (Das göttliche Rechtfertigungsurtheil) ist „ein (übergeschichtliches) Urtheil, welches für den Menschen bleibend eintritt und vom Menschen in bleibendem Glauben ergriffen und festgehalten werden will“ (p. 362). Aber irrig ist die Ablehnung des definitiven Charakters dieses Urtheils (p. 361 f.), da eben Paulus im Zusammenhange der Rechtfertigung auf die Unsicherheit des Glaubenslebens nicht recurriert. Doch vgl. No. 12.

Züge und nehmen die Endvollendung schon vorweg. Das ist bezüglich der Auferweckung Christi deutlich. Denn wie in Adams Tod Alle sterben, so werden in Christi Auferweckung alle erweckt werden (I Kor 15 20—22), ja diese Auferweckung hat schon stattgefunden (Kol 2 12 f. Eph 2 6, vgl. Rm 6 3 ff.) durch den Geist. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass der Geistesempfang bereits den ἐσχάται ἡμέραι angehört, wie ihn das Act 2 16 citirte, massgebende Prophetenwort (Joel 3 1—5) unmittelbar den Himmelszeichen des Tages des Herrn voranstellt, und wie auch Paulus die Geistessendung als erste Erfüllung der sonst durchaus eschatologisch gedachten Verheissung auffasst (Gal 3 14). Ist in der Auferweckung Jesu Christi die Heilsvollendung nach ihrer positiven Seite vorweggenommen, so hat entsprechend in seinem Tode der Weltuntergang, die Vernichtung aller entgegenstehenden Mächte bereits stattgefunden, insbesondere aber das Gericht. Durch Christi Kreuz ist die Vernichtung der Herrscher dieser Welt vollbracht (I Kor 2 6 s), ihnen ist die Rüstung abgezogen, und sie sind im Triumphzug aufgeführt (Kol 2 15). Was die endgeschichtliche Betrachtungsweise noch erwartet (I Kor 15 24 f.), ist für die übersinnlich prinzipielle bereits vollzogen¹. Das Gleiche gilt in der Beziehung, dass durch Christi Kreuz in Wahrheit die Welt bereits gekreuzigt ist, und Alle mit ihm gekreuzigt und gestorben sind (Gal 6 14 Rm 6 6 II Kor 5 14), während es daneben freilich Wahrheit behält, dass die Weltgestalt dem Untergange erst entgegengeht, wenn auch in beschleunigtem Tempo (I Kor 7 29—31). Analoges aber gilt auch vom Gericht. In übersinnlich-prinzipieller Weise ist damit, dass Christi Fleisch um der Sünde willen in den Tod gegeben ward, in dem Tode seines Fleisches an der Sünde das Verdammungsurtheil vollzogen (Rm 8 3), wenn auch das Verdammungsgericht über die der Sünde verfallene Welt, menschlich angesehen, noch aussteht (vgl. I Kor 11 32 etc.). Wird aber sogar das κατήχημα, das sonst auf das Gesetz (II Kor 3 9) oder auf die Sünde des ersten Menschheitsrepräsentanten (Rm 5 16 18) bezogen wird, im Tode Christi gefunden, um wieviel leichter das Rechtfertigungsurtheil. Durch eine einzige, im Gehorsam des Einen (Rm 5 19) am Kreuze (vgl.

¹ KÖLBING (a. a. O. p. 15) unter Berufung auf I Kor 10 4 Hebr 6 5 Hen 48 4 71 15: „Es ist eine der apokalyptischen Theologie der Zeit und nachweislich auch Paulus geläufige Anschauung, dass die himmlischen Wesenheiten und Kräfte, welche in der messianischen Endzeit zu ihrer vollen Entfaltung auf Erden kommen sollen, längst vorher nicht bloss in der Verborgenheit des Himmels existiren, sondern auch bereits auf Erden in Wirksamkeit treten, ihr der-einstiges endgültiges Offenbarwerden vorbereitend. Vgl. die ganze Ausführung p. 15, 16.

Phil 2 8) bestehende, für gerecht befundene That¹ ist es für alle Menschen zur Rechtfertigung gekommen (Rm 5 16 18). In dem Gerichte, das über Christi Gerechtigkeit abgehalten ward, ist er, wie seine Auferweckung zeigt, gerechtfertigt worden (vgl. I Tim 3 16 Joh 16 8—11)², und da er zur Beseitigung unserer Sünden in den Tod gegeben ward, so liegt in seiner Rechtfertigung zugleich die Erreichung dieses Zweckes. So ist sein Tod nur im Zusammenhang mit seiner Auferweckung unsere Rechtfertigung (Rm 4 25 I Kor 15 17) und wir werden in ihm zur Gerechtigkeit Gottes (II Kor 5 21)³. Ja der Erfolg des Todes Christi erstreckt sich sogar über die Menschenwelt hinaus, indem durch das am Kreuze vergossene Blut nicht nur die ganze irdische, sondern auch die himmlische Welt in den Friedenszustand versetzt und mit Gott ausgesöhnt ist (Kol 1 20).

Die Beziehung auf den Tod Christi ist also mit der eschatologischen Art des Rechtfertigungsurtheils sehr wohl verträglich. Tod und Auferweckung des Messias sind selbst der erste Akt des eschatologischen Dramas, in dem der ganze Charakter der Entwicklung sich bereits in deutlichster Weise ankündigt. In übersinnlich-prinzipieller Weise ist darin bereits vorweggenommen, was in der irdischen, groben Welt sich noch erst auswirken wird; aber das ist nicht etwa eine blosser Prolepse, sondern es ist damit die eigentliche Wahrheit, ein wirklich reales Geschehen bezeichnet. Und sofern die Frucht dieses Geschehens

¹ δικαίωμα wird vielfach wie δικαίον gebraucht und bezeichnet dann Recht und Gesetz (Rm 2 26 8 4 Heb 9 1 10); seiner Wortbildung nach bedeutet es aber τὸ δικαίωθέν; in diesem Fall ist es entweder allgemein die gerichtliche Entscheidung (so Rm 1 32 Apc 15 4) oder, wie es dem biblischen und zumal dem paulinischen Sinne des δικαιοῶν entspricht, speziell die Gerechtigkeitserklärung (Rm 5 16), auch die für gerecht befundene That (Apc 19 8 und Rm 5 18, wo der Gegensatz zu παράπτωμα diese Fassung verlangt).

² Vgl. Jes 53 11 LXX, vom Grundtext abweichend: δικαῶσαι δίκαιον εἶ δουλεύοντα πολλοῖς καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν συνοίσει.

³ Vgl. SCHÄDER (Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus), der (in der Dissertation p. 87 f.) die Quintessenz seiner Untersuchung dahin zusammenfasst, dass Paulus dem Heilstode Christi nicht den Werth einer dinglichen Leistung, sondern eines schlechterdings persönlichen Erlebnisses zuerkannt habe. Desshalb gebe es für ihn auch gar keinen bleibenden Bestand dieser Heilswirkung ohne die Wiederherstellung der Christusperson zu unvergänglichem Leben, und in seiner Gebundenheit an den lebendigen Christus sei nun das Heil ein bleibend gegenwärtiges. Dasselbe Thema behandelt CREMER p. 426 ff., KÄHLER, Zur Lehre von der Versöhnung p. 253—258: Die Königsherrschaft der Sünde kommt eben durch die Königsherrschaft des Todes in dem Verdammungsurtheile zu Tage und muss eben darum in und mit ihr gebrochen werden. Der Sieg über den Tod ist Frucht und Vollendung des Sieges über die Sünde.

dem Einzelnen durch Taufe und Geistesmittheilung zugewendet ist, ist auch in spezieller Anwendung auf ihn das göttliche Rechtfertigungsurtheil bereits ratifizirt und vollendet.

Die Kombination des Apostels ist also folgende: Das endgiltige *δικαίωμα* Gottes, welches er im letzten Gericht zu fällen hat, ist bereits in dem Tode Jesu Christi ein für alle Mal gefällt worden. Nur wenn man diese beiden Momente, Rechtfertigungsurtheil beim letzten Gericht und im Tode Christi zu einer Einheit zusammenfasst, wird man der Kühnheit des Apostels wirklich gerecht. Aber es ist nur naturgemäss, dass eine Konstruktion, die so grosse Anforderungen an die Phantasie stellt, abgeschwächt und leichter verständlich gemacht wird. So ergibt sich denn vom Standpunkt des menschlichen, unvollkommenen Bewusstseins, das sich nicht immer auf der Höhe dieser Einheit zu erhalten, nicht wie Gott sub specie aeternitatis zu schauen vermag, sondern an die Bedingungen der Sinnlichkeit gebunden ist, die Zerspaltung jenes einen Vorganges in zwei Momente, wie wir sie schon beobachteten. Für die an die zeitliche Aufeinanderfolge gebundene, endgeschichtlich-eschatologische Betrachtungsweise nimmt der Gedanke die Form an, dass die Heilsvollendung und somit auch die Rechtfertigung im letzten Gericht noch aussteht; für den Glauben dagegen, dem, durch's *πνεῦμα* geschärft, ein Blick in die übersinnlichen Realitäten wenigstens nach Art der Ahnung vergönnt ist, ist die Rechtfertigung bereits Erlebniss. Durch Taufe und Geistesempfang hat sich Gottes allgemeines, im Tode Christi gefälltes *δικαίωμα*¹ individualisirt und ist für den Gläubigen zur Wirklichkeit geworden.

8. Dass Paulus Rechtfertigungsurtheil und Tod Christi zusammenband, ist seine ursprüngliche Konzeption, aber dieser Gedanke hat seine Grundlage an der schon von den Uraposteln ihm zugekommenen Beziehung des Todes Christi auf die Sündensühne (I Kor 15 3). Sobald dieser Gedanke prinzipiell erfasst und in der Formel der Schulsprache zum Ausdruck gebracht wurde, ergibt sich eben das Rechtfertigungsurtheil. Und in diese Richtung eines prinzipiellen Verständnisses des Todes führt Jesu Abendmahlswort. Denn an die Vergiessung seines Blutes hatte er den Gedanken des Bundesschlusses angeknüpft. Ob er dabei den Bund als einen neuen ausdrücklich bezeichnet hat (I Kor 11 25) oder nicht (Mc 14 24 Mt 26 28), in jedem Fall musste dieser dem bestehenden Verhältniss des Volkes zu Gott gegenüber als der neue, messianische, schon von den Propheten geweihsagte erscheinen, und

¹ KÖLBING p. 49: Die göttliche Rechtfertigung des Sünders ist mit der Sühnethat Gottes im Blute Christi der Sache nach identisch (vgl. Rm 5 9) und ist nicht erst die Folge derselben.

zwar musste dieser durch den Tod ratifizierte Bund auch gegenüber dem bisherigen Wirken Jesu etwas Neues, so noch nicht Dagewesenes bezeichnen (I p. 154, 157). Auch für den Apostel hat, wie Gal 4 21—31 II Kor 3 6—4 6 zeigen, der Gedanke des Neuen Bundes grundlegende Bedeutung gewonnen, ja Gal 3 15—18, vgl. 19 20, vermag er schon aus dem Begriff der *διαθήκη* seine neue Gesamtanschauung zu entwickeln. Sachlich deutet er nun diesen durch Jesu Tod gesetzten Neuen Bund mit Gott dahin, dass er im Tode Jesu das Rechtfertigungsurtheil Gottes über die Vielen¹ erblickt. Ist auch der Gedanke Jesu durch die beherrschende Beziehung auf die Sünde umgebogen, so lässt sich doch ein starker sachlicher Zusammenhang zwischen seinem Bundesgedanken und dem paulinischen Rechtfertigungsgedanken nicht verkennen. Im Effekt kommen beide auf das Gleiche heraus.

Aber noch ein weiteres Moment der Uebereinstimmung bedarf hier der Hervorhebung. Durch Jesu Wort vom Bundesblut werden die von ihm ausgehenden Wirkungen als ein Neues neben den von Moses ausgehenden ersten Bund gestellt. Indem so, man kann sagen zum ersten Male², in bestimmter Form das Neue neben das Alte gestellt wird, erhält im Vergleich mit der alten Religion auch das Neue den Charakter der Religion, oder dieser Charakter wird doch wenigstens zum ersten Male scharf ausgeprägt. Dieser eigenartige Ansatz aber ist es gerade, der durch die Rechtfertigungslehre mit ihrem schneidenden Gegensatz zur Gesetzesreligion weitergeführt wird. Haftet dem Rechtfertigungsgedanken in jeder Form eine Beziehung auf das Individuum und somit ein subjektives, bewegliches Moment an, so bringt es die spezifisch paulinische Fassung, die scharfe Gegenüberstellung zur alten Religion unmittelbar mit sich, dass im Rechtfertigungsgedanken, der den Werth eines neuen Heilsweges und einer neuen Heilsordnung hat, der Charakter des Christenthums als der neuen Religion zum Ausdruck kommt.

Das ist freilich eine Entwicklung, die über die von Jesu inne gehaltene Stellung zur alten Religion hinausgewachsen ist, die aber doch die Fühlung mit seinem eigensten Empfinden aufrecht erhält. Auch er hatte dem Gesetze gegenüber innere Freiheit besessen; auch er hatte den Gegensatz zwischen seiner freien und freudigen Art des Lebens und der einschränkenden und knechtenden Art des Buchstabendienstes

¹ Man darf billig fragen, ob nicht das eigenartige πολλοί Rm 5 15 19, auch 12 5 wie wohl sicher I Kor 10 17 Reminiscenz an die Abendmahlsworte ist.

² Allerdings ist sich Jesus des Neuen, das er bringt, von vornherein bewusst, aber der neue Schlauch für den neuen Wein ist noch nicht vorhanden. Nimmt er Mt 16 18f. die Gründung der neuen Gemeinde in Aussicht, so wird diese eben Mc 14 24 vollzogen.

wohl empfunden (Mt 17 25f. Mc 2 18f.); in den immer mehr sich verschärfenden Sabbatskonflikten war der Gegensatz der beiderseits geltenden Massstäbe für die Gerechtigkeit (Mt 5 20) deutlich zu Tage getreten. Auf den Boden der alten Ordnung hatte sich Jesus nur stellen können, indem er sie als einen noch nicht abschliessenden Ausdruck der göttlichen, ethisch gearteten Gnadenordnung verstand, und indem er prinzipiell die in seiner Person beschlossene neue Heilsordnung an Werth allen alttestamentlichen Institutionen überordnete. Denn für den Fall der Verwerfung durch Israel hatte er die Einladung der Heiden zum messianischen Mahle in Aussicht genommen (Mt 22 1ff., vgl. 21 43 8 11 f.). Ausdrücklich aber ist es der Glaube der Heiden, den er hier anerkennt, und der zwischen ihm und ihnen die Brücke schlägt (Mt 8 10 15 28). Und das ist nicht zufällig, denn auch sonst ist der Glaube die Bedingung seiner Heilserweisungen (Mc 2 5 5 34 6 5 f. 10 52) wie der Gebetserhörung (Mc 11 22 Mt 17 20) und das Resultat seiner gesammten Erziehungsthätigkeit (Mc 4 40 Lc 22 32); so wird denn auch das Bekenntniss des Glaubens zu Christus vor den Menschen mit einem Bekenntniss des Menschensohnes zu ihm vor Gott und seinen heiligen Engeln beantwortet werden (Mt 10 32f. = Lc 12 8 9), welches beim letzten Gericht stattfindet (vgl. Mc 8 38). Es wird also von Jesu das Bekenntniss des Glaubens als das spezifische Errettungsmittel gedacht, und eben dieser Gedanke bildet die Grundlage der paulinischen Rechtfertigungslehre (vgl. besonders Rm 10 9 1 16)¹.

¹ Dem Glaubensgedanken hat die Synagoge grosse Bedeutung nicht abgewinnen können; insbesondere ist die Gnade nur Nothbehelf (WEBER p. 292, 295). und wo der Glaube in Betracht gezogen wird, wird er als Leistung betrachtet (ib.), Beachtenswerth bleibt aber, dass die Nothwendigkeit des Glaubens an den Messias für die Erlösung ausgesprochen (ib. p. 348), der Glaube Abrahams nach Gen 15 6 und auch der Glaube Israels hervorgehoben wird (ib. p. 295 f., 298). Nach F. NORK (Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellern, Leipzig 1839) lässt sich dies Bild noch vervollständigen (p. CXX, 11 f., 220 f., 280 f.). Auf Abrahams Glauben wird ziemlich oft verwiesen. Abraham wird als „die Wurzel des Glaubens“ und der Vater aller derer, welche an den einigen Gott glauben, die Israeliten als „Gläubige und Kinder eines Gläubigen“ bezeichnet. Neben Gen 15 6 wird für den Zusammenhang der Gerechtigkeit mit dem Glauben noch Jes 26 2 Jer 5 3 und mehrfach Hab 2 4 citirt. Auch entwickelt Maccoth fol. 23 col. 2 den Gedanken, dass die Zahl der Gebote des Gesetzes in Ps 15 Jes 33 15 Mich 6 8 immer mehr beschränkt sei, bis Hab (2 4) sogar die sämtlichen Gebote auf eins beschränkte, indem er sagte: der Gerechte lebt seines Glaubens. Diese Nachweisungen werden genügen, um die Annahme zu motiviren, dass Paulus, wenn er bei seinem Schriftbeweis besonders auf Gen 15 6 und Hab 2 4 rekurrierte, dabei die von der jüdischen Schriftgelehrsamkeit gewiesenen Wege ging. Auf Abrahams Vorbild verweist auch schon Jes 51 1 f. in einem Zusammenhange, der von der Gerechtigkeit handelt und in unmittelbarer Nähe eines Wortes (50 7—9), das ersichtlich von Paulus

Diese Gedanken waren bei Jesu mit einer durchaus konservativen Stellung zum Gesetz verbunden (I p. 81—85), während Paulus nach dem inneren Gange seiner geistigen Entwicklung den Glauben als inneren Bruch mit dem Pharisäismus erlebt hatte¹. Die gleich unbegreiflichen Thatsachen, dass er in der Schule des Gesetzes das Bewusstsein der Gerechtigkeit je länger je mehr sich schwinden fühlte und der Tod des ihm sich als lebendig bezeugenden Messias am Holze des Fluches gehen für ihn eine unlösliche Verbindung ein und deuten sich gegenseitig. Diese Auffassung des Christenglaubens in ursprünglichem Gegensatz zur Gesetzesreligion befähigt aber den Apostel, die geschichtlich nothwendig gewordene Auseinandersetzung beider zu vollziehen. Als der Glaube auf heidnisches Gebiet übergriff, als Heidengemeinden von Bedeutung entstanden waren, hatte eben damit die Reibungsfläche zwischen Gesetz und Glaube eine Ausdehnung erfahren, die zu ernststen Verwicklungen führte. Das paulinische Heidenewangelium, d. h. die Verkündigung, dass der Glaube an Christus allein die Heiden selig mache, und sie des Gesetzes nicht bedürften, hatte bei den Säulen der Urgemeinde, auch bei Jacobus, rückhaltlose Anerkennung gefunden (Gal 2 3—9). Ihre Grundlage wird diese Anerkennung in der Erinnerung an die Haltung Jesu, im Glauben an die sündentilgende Kraft des Todes Christi und in der Gleichartigkeit der charismatischen Erscheinungen (Gal 3 2 5 Act 15 sf. 12) gefunden haben². Ebenso ernst gemeint war von Paulus die Anerkennung des Evangeliums der Beschneidung (Gal 2 7—9); er hat an der Verpflichtung der Beschnittenen zur Erfüllung des ganzen Gesetzes festgehalten (Gal 5 3 I Kor 7 18)³,

benutzt ist (Rm 8 31 33f.). Ebenso weist auf Abraham II Makk 2 52 und vielfach Philo (vgl. SCHLATTER, *Der Glaube*², p. 20, 45ff.). Sonst vergleiche noch SPITTA a. a. O. p. 74f., 81ff. und in dieser Schrift p. 3.

¹ Für sein Bewusstsein ist wesentlich der Anstoss, den die Juden am Kreuze nehmen (I Kor 1 23) und nehmen müssen, da er schon in der Schrift geweissagt ist (Rm 9 33 11 9). Gegen die Aufrichtung der Beschneidung ist ihm schon entscheidend, dass damit der Anstoss am Kreuze und die Verfolgung durch die Juden wegfallen würden (Gal 5 11 12 6 12 13), wie diese schon dem Herrn und den Propheten zu Theil geworden (I Th 2 15) und in der Schrift geweissagt ist (Gal 4 29). Treffend urtheilt FRANKE (Theol. Stud. u. Krit. 1895, p. 437): Paulus hatte dem offiziellen Judenthum zu nahe gestanden . . ., um nicht zu erkennen, dass die feindselige Stellungnahme dieser Volksobrigkeit, dieser Schriftgelehrsamkeit zu Jesu eine definitive, prinzipielle, nicht die Folge eines Versehens, eines Missverständnisses, sondern eine Thatsache war, welche die Stellungnahme der Nation als solcher zu Jesu und der Predigt seines Namens für immer bestimmen musste.

² Vgl. oben p. 18f.

³ Allerdings spricht Paulus bereits von der Nothwendigkeit, den Juden ein Jude zu werden, d. h. sich ihnen zu akkomodiren (I Kor 9 20), aber schwerlich

wie er ja auf den Eingang von Israel als Ganzem in's Reich Gottes hoffte (Rm 11). Dass er die Ethnisation der Juden oder Jacobus die Judaisation der Heiden gefordert habe, lässt sich nicht beweisen, widerspricht vielmehr den Thatsachen.

Damit war freilich die bald brennend gewordene Frage, wieweit für den Verkehr zwischen gläubigen Juden und gläubigen Heiden das Gesetz ein Hemmniss bilden müsse, noch nicht beantwortet. Rein prinzipiell angesehen lag die Frage nach den Formen solchen Verkehrs für Paulus sehr einfach — sie waren religiös gleichgiltig. Jeder konnte dem Anderen die Art und Gewohnheit seines Lebens lassen und gönnen. Der Starke konnte und sollte den Schwachen tragen (Rm 15 1), und so konnte sehr wohl der Heide sich im Verkehr mit in ihrem Gewissen bedenklichen jüdischen Glaubensgenossen jüdische Formen gefallen lassen. So lag für ihn sehr wohl die Möglichkeit vor, in Jerusalem in die gewünschte Beschneidung seines Begleiters Titus einzuwilligen; es war die Rücksicht auf eine falsche Deutung dieses Schrittes, die eine solche Nachgiebigkeit unmöglich machte (Gal 2 3—5). Prinzipiell angesehen, konnte die Entwicklung ganz in den schon von Jesu geschaffenen Formen verlaufen, so dass die Liebesübung der ceremonialen Satzung übergeordnet, und das Liebesgebot als der eigentliche Inhalt des Gesetzes hingestellt wurde. Diese ideale Betrachtung und Beurtheilung des Gesetzes und seines Inhalts fehlt auch bei Paulus nicht (Gal 5 14 18—24 Rm 7 12 14 13 8—10), und in der Gemeinde bestehende Differenzen über die richtige Lebenshaltung hat er analog beurtheilt (I Kor 8 Rm 14 15), so lange sie die Glaubenserkenntniss nicht gefährdeten (anders dagegen Kol 2). Wie sehr dies Verhalten dem Geiste Jesu entspricht, erhellt daraus, dass auch Petrus den Werth der Glaubensgemeinschaft so stark empfunden hatte, dass ihm ein Leben nach heidnischer Sitte möglich gewesen war (Gal 2 12).

Aber diese Betrachtungsweise genügte nicht mehr. Schon in Jerusalem hatten Etliche Gewissenszwang ausüben wollen (Gal 2 3), und in Antiochien war es dieser Richtung gelungen, auch Petrus soweit zu beeinflussen, dass er einen moralischen Zwang ausübte (2 14). Er mochte sich innerlich damit entschuldigen, dass nun zur Abwechslung die Heiden ebenso gut jüdisch leben konnten, wie er bisher mit ihnen heidnisch gelebt hatte. In Wahrheit aber hatte er sich durch den

weist das darauf hin, dass er sich vom Gesetz völlig emanzipirt hatte, sondern es zeigt sich hier der später bei Johannes begegnende Sprachgebrauch, wonach der „Jude“ ausserhalb der christlichen Gemeinde und ihr gegenüber steht (I Th 2 14 ff. I Kor 1 22 f. 10 32 II Kor 11 24, vgl. Act 25 10; s. darüber FRANKE a. a. O. p. 494 f.).

Druck der pharisäischen Meinung einschüchtern lassen. Damit war die Frage aus dem Gebiete der Ethik auf das der Religion hinübergespielt (vgl. Gal 2 4 5), und in den Galatischen Wirren traten jene Zeloten offen mit der Parole der Beschneidung, also der Judaisirung der heidnischen Christgläubigen hervor. Sie wollten für das volle Judenthum Propaganda machen, um dadurch unter ihren Volksgenossen dem Kreuze Duldung und steigende Anerkennung zu sichern (Gal 6 12 13). Der Standpunkt aller palästinensischen Richtungen hat seine Grundlage in dem Bestreben, an der Stellung, die Jesus eingenommen hatte, festzuhalten. Das Charakteristische dieser Stellung, wie sie sich ihm aus seiner Lebensaufgabe entwickelt hatte, war dies, dass er einer prinzipiellen Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Glauben nicht bedurft hatte, sondern die Forderung des Glaubens aus dem Gesetze hervorgewachsen war und sich äusserlich wie eine Forderung neben anderen ausnahm. Auf dieser gemeinsamen Grundlage hatte sich der Standpunkt des Petrus so gestaltet, dass bei dem Nebeneinander von Christusglauben und Gesetzeswerken, in dem er sich bewegte, der Ton auf den Glauben fiel. Die Ueberordnung des Glaubens über das gesetzliche Leben, die er in Antiochien praktisch bethätigt hatte, zeigt, dass der Urapostel der paulinischen Konsequenz sehr nahe stand, und die Form der Rede des Paulus beweist doch, wenn auch nicht die ausdrückliche Annahme der paulinischen Rechtfertigungslehre durch Petrus bezeugt sein sollte¹,

¹ Von dieser sehr in Aufnahme gekommenen Deutung kann ich mich nicht überzeugen. Der einzige von SIEFFERT zu Gal 2 16 geltend gemachte Grund, dass das *ἐν* „die Rechtfertigung aus dem Glauben allein in die Absicht, also das eigene Bewusstsein eben derselben, auf die sich das *εἰδότες* bezieht“ verlege, ist nicht stichhaltig. Denn sehr oft führt *ἐν* einen erst nachträglich durch Reflexion festgestellten Zweck ein; so in allen Fällen, wo es sich um einen in der göttlichen Leitung geordneten Zweck handelt, aber auch dann, wenn, wie in unserem Fall, das handelnde Individuum sich selbst durch nachträgliche Reflexion diesen (gottgeordneten) Zweck der Handlung aneignet, so I Kor 1 14 f. und namentlich II Kor 1 9. Diese Analogie trifft aber desshalb hier zu, weil unserer Stelle der Charakter der Reflexion stark aufgeprägt ist; denn dass Petrus in der bewussten Absicht, allein durch den Glauben gerechtfertigt zu werden, an Jesus Christus gläubig wurde, lässt sich doch nicht sagen; höchstens konnte Paulus seine eigene Lebenserfahrung, wahrscheinlich aber doch auch nur den Ertrag seiner nachträglichen Reflexion darüber so zusammenfassen. Muss aber der feste Zusammenhang des *ἐν* mit *εἰδότες* aufgegeben werden, so nöthigt die ganze Form von v. 16, ihn als einen Schluss zu fassen, durch den Paulus aus der gemeinsamen Ueberzeugung heraus seine eigene, zugespitzte Auffassung begründet; so gewinnt auch das Schriftwort Ps 143 2 erst Bedeutung im Zusammenhange. Der Plural im *ἐν*-Satze steht dem nicht entgegen, weil eben nach dem von Paulus erkannten Gottesurtheil Petrus, wenn er, wie zweifellos, gerechtfertigt ist, nur durch den Glauben die Rechtfertigung erlangt hat. Aber allerdings zeigt der Plural, namentlich in Verbindung mit dem nachfolgenden

wenigstens, dass Paulus hoffen konnte, der Urapostel werde zur Anerkennung des sola fide bereit sein. Zeigt sich hier auf's Neue, welch' enge Fühlung der paulinische Rechtfertigungsgedanke mit der urapostolischen Tradition innehält, so fanden dagegen seine Gegner einen Halt an der Stellung des Jacobus. Gleichviel, ob dieser in der Erfüllung des Gesetzes nach seinem Buchstaben eine Ergänzung des Glaubens an Christus gefunden haben mag, die sui juris, nach göttlichem Recht für die Juden heilsnothwendig sei, oder ob er einfach in der Praxis die konservative Stellung Jesu zum Gesetz verschärfte, Gesetz und Glaube nebeneinander stellte, so bot jedenfalls seine Position eine Anknüpfung für die Annahme, dass die Forderung des Glaubens an Christus eine gleichartige Zuthat zum Gesetze sei, wodurch dies ergänzt würde. Damit wurde der prinzipiell neben das Gesetz gestellte Glaube diesem faktisch untergeordnet und seiner in das Leben einschneidenden Konsequenzen beraubt. War aber das Verhältniss der Unbefangenheit, wie es bei Jesu vorliegt, durch die fortschreitende Entwicklung unmöglich gemacht, und sollte seine konservative Stellung zum Gesetz dazu dienen, seinen Grundgedanken in's Gegentheil zu verkehren, die Gnadenordnung von der Rechtsordnung aus¹ zu deuten und ihr einzuordnen, so musste der sichtbar gewordene Gegensatz zur bewussten Gegenüberstellung von Rechtsordnung und Gnadenordnung führen, und diesen Gegensatz unverkennbar aufgewiesen zu haben, ist die epochemachende That des Paulus.

9. Es ist der dem Apostel mit den Gegnern gemeinsame Grundgedanke der Vergeltung, auf den es ankommt. Niemals geht seine Meinung dahin, die Geltung dieses Gedankens in Zweifel zu ziehen; wir haben bereits gesehen, wie er demselben auch für das Christenleben Bedeutung und fruchtbare Anwendung abzugewinnen vermochte. Es ist die ethische Art des Heiles, die Wechselwirkung von Religion und Sittlichkeit, die er darin ausgedrückt fand. Aber nicht darum handelt es sich jetzt, sondern um den in der Vergeltung ausgedrückten spezifisch jüdisch-gesetzlichen Heilsweg als solchen. Indem nun der Apostel den Gegnern auf ihr Gebiet folgt, schlägt er sie mit ihren eigenen Waffen. Er nimmt dazu an dem Vergeltungsgedanken eine wesentliche Veränderung nach zwei Richtungen vor; er macht damit vollen Ernst und treibt ihn auf die Spitze; zugleich fasst er ihn in ausschliessendem Gegensatz zur Gnade. Während der übliche Vergeltungsgedanke, an

Plural ζητούντες v.17, in seiner concilianten Form die Erwartung, dass Petrus der Auffassung des Paulus nicht ferne stehe und sich diese zu eigen machen könne.

¹ Dass Jesus wirklich die Gnadenordnung, nicht die Rechtsordnung in den Vordergrund stellt, ist I p. 107f., 124ff. erwiesen.

den er anknüpft, davon ausgeht, dass Gottes Zorngericht erst eintritt, wenn das Mass der Sünde voll geworden ist, diese zu ihrer vollen Auswirkung und Reife gekommen ist (vgl. z. B. I Th 2 16 Rm 1—3)¹, weist er nun darauf hin, dass Jeder verflucht ist, der nicht in Allem bleibt, was im Gesetze geschrieben ist (Gal 3 10 5 3), d. h. dass eine lückenlose und vollkommene Erfüllung des Gesetzes zur Erlangung der Gerechtigkeit erforderlich sei. Die Anwendung dieses Grundsatzes ergibt ein negatives Resultat². Gerechtigkeit lässt sich auf dem Wege des Gesetzes nicht beschaffen. Denn es findet sich wohl ein Wollen des Guten (Rm 7 21, vgl. 2 29) und eine äusserlich makelfreie, relative Erfüllung des Gesetzes (Rm 2 14 Phil 3 6), aber eine wirklich tadellose und lückenlose Beobachtung des Gesetzes findet sich so wenig, dass, je ernster und aufrichtiger es ein Mensch mit dem Streben nach Gerechtigkeit nimmt, er desto deutlicher erkennt, wie er im Gesetze der Sünde gefangen liegt (Rm 7 23). Und doch wäre eine vollkommene Gesetzeserfüllung nothwendig, wenn er auf Grund seiner Gesetzeswerke, rein um seines Thuns willen von Gott für gerecht erklärt werden sollte. Aus Gesetzeswerken wird also kein Fleisch gerechtfertigt werden (Gal 2 16 Rm 3 20).

Es muss nun aber festgehalten werden, dass die Forderung einer vollständigen und lückenlosen Gerechtigkeit, welche das Gesetz erhebt, und der Fluch, mit dem es jeden Mangel an Gerechtigkeit belegt, für Paulus nicht ohne Weiteres das Spezifische des (jetzt aufgehobenen) gesetzlichen Standpunktes bezeichnet. Zwar die statutarische und formelhafte Gestaltung dieses Gedankens wäre mit der Art der christlichen Glaubensgedanken nicht verträglich, aber der Grundgedanke wird von Paulus durchaus vertreten. Auch der Glaube schärft die Nothwendigkeit einer vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens ein, und auch er kennt und anerkennt den freilich nicht statutarischen, sondern organischen Zusammenhang jeder Sünde mit dem Tode. Wie schon für Adam und damit für das ganze menschliche Geschlecht ein fester Zusammenhang nicht nur zwischen einem Vollmass der Sünde und dem Verderben, sondern zwischen dem Tode und der Gesetzesübertretung, ja der ohne bestimmtes Gesetz begangenen Sünde besteht

¹ Für die jüdische Auffassung vergleiche die charakteristischen Ausführungen bei WEBER p. 269 ff.

² Ein ähnliches Urtheil fällt IV Esr.: Quid enim nobis prodest, si promissum est nobis immortale tempus, nos vero mortalia opera egimus? (7 111). Von der unzähligen Menge werden nur ganz Wenige übrig bleiben, wenn Gott nicht Verzeihung übt (7 139) — eigentlich Niemand: in veritate enim nemo de genitis est, qui non impie gessit et de contentibus, qui non deliquit (8 35).

(Rm 5 12ff.), so wird der gleiche Konnex auch durch den Tod Christi bestätigt, denn dieser bezeichnet ein Verdammungsurtheil über die Sünde (Rm 8 3), die gleichsam dem Tode preisgegeben, d. h. vernichtet wird. Wie demgemäss das Gesetz den Tod wirkt (Rm 7 10 Gal 2 19)¹, so auch das Evangelium (II Kor 2 16). Allerdings ist es ein aus dem Tode stammender und zum Tode führender Geruch nur für die, denen seine Lebenskraft verborgen bleibt (II Kor 4 3). Aber das hat nicht den Sinn, dass die Anderen die todwirkende Kraft des Evangeliums nicht erfahren, sondern nur dass diese Wirkung bei ihnen durch die Erfahrung des Lebens überboten wird. So wenig es das eigentliche Wesen des Evangeliums ausmacht, zu richten, es kann doch nicht beleben, wenn es nicht tödtet (vgl. o. p. 174). Das zeigt sich auch in der freilich allgemeineren und anders gewendeten Vorstellung, dass das Christenthum in eine Gemeinschaft mit dem Tode und der Auferweckung Christi führt. Das Sterben, das Tödten bleibt vom Evangelium unabtrennbar, weil eben für den christlichen Glauben Gerechtigkeit und Leben innerlich zusammenhängen, weil jede Sünde auch Todeszustand ist, und weil das Evangelium diesen Zusammenhang aufdeckt. Als Ausprägung des göttlichen Willens (vgl. Rm 2 20) und Feststellung des (organischen) Zusammenhanges von Sünde und Tod wird daher auch das Gesetz durch den Glauben keineswegs abrogirt, sondern die Geltung seiner Forderungen anerkannt (Gal 5 18 23 I Kor 7 19 Rm 13 9—10), und der Christ gegen sein Verdammungsurtheil durch das Leben des Geistes in ihm geschützt (Gal a. a. O. Rm 8 1—4). In diesem Sinne ist der Christ frei vom jüdischen Gesetz und doch kein ἄνομος θεός, sondern ein ἐννομος Χριστοῦ (I Kor 9 20f. Gal 6 2).

Ist nun die unbedingte Forderung einer vollkommenen Gerechtigkeit und der aufgezeigte Zusammenhang zwischen Sünde und Tod eine nicht dem spezifischen Gesetzesstandpunkt angehörige, sondern auch vom Evangelium vertretene Wahrheit, so steht dem Evangelium das Gesetz insofern auf's Schärfste entgegen, als es bedingungslos Jeden verflucht, der nicht über eine lückenlose und vollkommene Gerechtigkeit verfügt, und umgekehrt bedingungslos dem, der darin lebt, das

¹ JACOBY a. a. O. p. 251 Anm. 1: „Dass der Apostel, indem er der tödenden Kraft des Gesetzes gedenkt, dasselbe nach seinem ethischen Gehalt in's Auge fasst, beweist II Kor 3 7, wo die διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμματι als ἐντετοπωμένη λιθοῖς bezeichnet wird, und dies gilt ausschliesslich für den Dekalog.“ Vgl. die gute Schilderung des Seelenzustandes unter dem Gesetz nach Rm 7 bei HOLTZMANN II p. 29f. und die Ausführungen über θάνατος im geistigen Sinn bei GROEL (Der heilige Geist in der Heilsv Verkündigung des Paulus, Halle 1888) p. 183—185. JACOBY p. 277—280.

Leben zuspricht. Mit dem allgemeinen Vergeltungsgrundsatz verglichen, zeigt sich hier eine weitere Zuspitzung. Während die Anwendung jenes Grundsatzes an sich die Rücksicht auf die Gnade Gottes nicht ausschliesst, wird er hier in seinem scharfen Gegensatz zur Gnade konstruiert und bildet den Inhalt der Rechtsordnung in ihrem scharfen Gegensatz zur Gnadenordnung¹; denn dem, der arbeitet, wird der Lohn nicht nach Gnade, sondern nach Schuldigkeit angerechnet (Rm 4 4). Es lässt sich nicht behaupten, dass dies Verständniss des Gesetzesdienstes als juristischer Rechtsordnung dem Reichthum der alttestamentlichen Gesetzesauffassung entspräche, aber ebenso wenig lässt sich verkennen, dass doch auch das pharisäische Verständniss des Gesetzes sich auf das Gesetz berufen konnte, und die hierhin führende Entwicklungsreihe wird vom Apostel mit Recht in ihrem Gegensatz gegen den Glauben aufgezeigt. Lässt er nun auch die pharisäische Auffassung vom Gesetz als geschichtlich gelten, und führt er sie auf Gott selbst zurück, so ist doch nach seiner Erklärung diese Rechtsordnung als Gegensatz zur Gnadenordnung nur bis auf Christus giltig; sie ist mithin nicht Ausdruck des unveränderlichen Gotteswillens, sondern als Stipulation Gottes mit dem Volke durch die Hand eines Mittlers und nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch die Engel² gegeben (Gal 3 19f.). Die untergeordnete Art des Gesetzes ergibt sich auch daraus, dass, während Gott nicht allein der Juden, sondern auch der Heiden Gott (Rm 3 29f.) und entsprechend Abraham, der Empfänger der Verheissung, zum Vater vieler Heiden bestimmt ist (Rm 4 16 f.), das Gesetz in seiner Giltigkeit auf die Juden beschränkt ist³

¹ Eine schlagende Parallele hierzu bietet IV Esr, sofern alles Erbarmen ausgeschlossen und der Vergeltungsgedanke ganz auf sich gestellt wird (7 102–115 127–129), besonders 7 33f.: *et revelabitur Altissimus super sedem iudicii, et pertransibunt misericordiae...*, *judicium autem solum remanebit et veritas stabit*. Das treibende Motiv dafür ist, dass endlich einmal die volle Wahrheit an den Tag kommen soll (vgl. 7 104f. 114).

² Beachtenswerth ist die Art, wie Philo die Vermittlung der Gesetzgebung denkt. Gott nämlich stellt nur die Gebote und Verbote hin, ohne eine Strafbestimmung hinzuzufügen. Das ist Sache der *πάρεδρος δικη* und der anderweiten *ἐπηρέται καὶ ὑπαρχοι* (SIEGFRIED a. a. O. p. 218). Man darf um so sicherer diesen Gedanken auf den Midrasch zurückführen und bei Paulus vermuthen, als der analoge Gedanke Philo's, dass die Bestrafung der Gottlosen ausschliesslich Amt der Engel ist, Gott vielmehr die Strafen zu mildern sucht, dort seinen Ursprung hat (SIEGFRIED p. 208, 147, vgl. HEINZE p. 212f.).

³ Anders Rm 7 4–6. Die allgemeine Anrede in v. 4 zwingt, anzunehmen, dass in gewissem Sinne auch die Heiden dem Geltungsbereich des Gesetzes unterstanden und ähnliche Erfahrungen durchmachten (v. 6), wie die Juden. Es entspricht das der im Römerbrief vorliegenden Verallgemeinerung des Gesetzes-

und daher aufgehoben werden muss, wenn die Verheissung den Heiden und somit Allen zu Theil werden soll (Gal 3 13 f. 4 5 Eph 2 14 f.). Dass das Gesetz nicht der unveränderliche Wille Gottes sein kann, folgt ferner auch daraus, dass es in Gestalt von *δῶματα* vorliegt (Kol 2 14 Eph 2 15), die der Welt angehören (Kol 2 20), also nicht von Gott stammen, sondern, sofern sie wirkliche Beobachtung fanden und voraussetzten, nur das Werk von Welt-, d. h. Engelmächten¹ sein können (Gal 4 9 f. Kol 2 16 ff.). Seinen göttlichen Ursprung aber erweist trotzdem das Gesetz dadurch, dass es selbst auf die dem eigentlichen Willen Gottes entsprechende Gnadenordnung hinweist. Denn Gott hat durch die Schrift Alles unter die Sünde beschlossen (Gal 3 22 Rm 3 9—20 11 32); desshalb sind alle, die mit Gesetzeswerken umgehen, unter dem Fluch (Gal 3 10), weil sie das Gesetz doch nicht erfüllen (6 13). So ist der vom Gesetz im Widerspruch mit dem göttlichen Gnadenwillen scheinbar eröffnete Weg der Beschaffung von Gerechtigkeit durch dasselbe Gesetz in Wirklichkeit verschlossen. Demgemäss hat auch das Gesetz selbst (Rm 3 31 ff. Gal 3 6 ff.) und haben die Propheten (Gal 3 11) bereits auf den Weg der Glaubensgerechtigkeit hingewiesen (Rm 3 21). So ergibt sich, dass das Gesetz gegen Christus nur bei oberflächlicher Auffassung ist, wie sie der Erkenntniss der Gesetzesengel (vgl. I Kor 2 6 8) entspricht², dass es aber nach seiner von Gott intendirten Zweckbeziehung den Sinn hat, durch Gefangennahme Aller unter die Sünde (Gal 3 22) und durch Steigerung der sündigen Entwicklung (Gal 3 19 I Kor 15 56 Rm 5 20 7 8 13) die Erlösung durch Christus vorzubereiten (Gal 3 19 22 24). Auch die Ceremonialgesetzgebung widerstrebt dem nicht, da der von Gott intendirte, richtige Sinn der allegorisch-typische ist (Kol 2 16 17, vgl. Gal 4 21 ff. I Kor 9 9 f. 10 4 und dazu HOLTZMANN II p. 33—37).

Man muss aber weiter beachten, dass das oberflächlich, also pharisäisch, als reine Rechtsordnung gedeutete Gesetz vom Apostel nirgends als gleichwerthig mit der Heilsordnung behandelt wird. Es hat ja Le-

begriffs (2 14 f., vgl. 1 32, auch 5 14), die auch sonst in der hellenistischen Litteratur sich nachweisen lässt (IV Makk 5 25 f.; für Philo s. HEINZE p. 271 ff.).

¹ Für diese Deutung, zu der besonders EVERLING a. a. O. p. 66—76 zu vergleichen ist, hat neuerdings HERMANN DIELS neue werthvolle Belege beigebracht (Elementum. Eine Vorarbeit zum griechischen und lateinischen Thesaurus, Leipzig 1899, p. 43—57). Neu ist hier namentlich die Feststellung der Apotheose der Elementargötter bei Astrologen und Orphikern (p. 49), sowie die Erörterung des ältesten christlichen und des späten byzantinischen Sprachgebrauchs (p. 52—57).

² Daher auch der Apostel es wagen kann, selbst den Engeln den Fluch anzukündigen, wenn sie es versuchen sollten, statt Christus die Beschneidung zu predigen (Gal 1 8).

ben und Gerechtigkeit nicht schaffen (Gal 3 21 Rm 8 3), es hat ebenso wenig das Gott gegenüber ungebührliche Brüste mit eigenem Werk (p. 37. 38) prinzipiell aufheben können (Rm 3 27 4 2); es zeigt sich schliesslich als unverträglich mit dem Tode Christi; gäbe es durch Gesetz Gerechtigkeit, so wäre Christus umsonst gestorben (Gal 2 21). Wer auf Grund des Gesetzes gerechtfertigt wird, ist aus der Gnade und aus seinem Verhältniss zu Christus gefallen (Gal 5 4). Dem Apostel kommt es durchaus nicht in den Sinn, Gesetz und Christus als gleichwerthige Grössen zu behandeln, so dass etwa Christus und die Rechtsstipulation des Gesetzes ebenbürtige Kontrahenten wären, und Christus seine Erlösung selbst an die Norm der Rechtsordnung binden müsste, sondern in seiner bedingungslosen Verfluchung des Uebertreters repräsentirt das Gesetz ebenso wie mit seinen Festfeiern und mit seinem Partikularismus nur die *στοιχεῖα* (Gal 4 9f.), weil in der vormessianischen Periode der Unmündigkeit die Erben unter Aufsehern und Verwaltern, nämlich unter den Weltmächten, den Engeln, standen (Gal 4 23 Hebr 2 5). So wie nun mit den Aufsehern über das Recht der Mündigkeitserklärung nicht verhandelt zu werden pflegt, sondern diese auf Grund eines höheren Rechtstitels stattfindet, und ihre Funktion damit erlischt, so bedarf es auch keiner Verhandlung Christi mit dem Gesetz und den dahinter stehenden Engelmächten, sondern nur der einfachen Proklamation seiner Aufhebung. Nicht durch Zahlung der Schuld ist die Schuldschrift des Gesetzes getilgt, sondern durch Beseitigung der Schuldschrift und Annagelung an das Kreuz (Kol 2 14). Dieselbe überlegene Haltung zeigt Eph 2 14—16, indem die Scheidewand des Zaunes ohne weitere Umstände zerbrochen, das Gesetz der „Gebote in Satzungen“ vernichtet und die daran haftende Feindschaft getödtet wird. Aber auch die älteren Briefe urtheilen nicht anders. Denn wenn Christus uns vom Fluche dadurch loskauft, dass er selbst zum Fluche wird (Gal 3 13), uns zur Gerechtigkeit Gottes dadurch macht, dass er zur Sünde wird (II Kor 5 21), so liegt dem immer der Gedanke zu Grunde, dass Fluch und Verurtheilung als Sünder ihm nichts anhaben können, sondern von ihm machtvoll überwunden und an ihm wirkungslos werden.

Diese innere Ueberlegenheit Christi über das Gesetz, wie sie überall festgehalten wird, schliesst jede Annäherung an den Gedanken, dass Paulus den Tod Christi nach dem Schema juristischer Rechtsordnung für nothwendig befunden habe, von vornherein aus. Insofern kann ich auch das Urtheil WENDT's, dass der Gedanke der unbedingten Vergebungsbereitschaft Gottes bei Paulus bereits abgeschwächt sei (a. a. O. p. 57), nicht theilen. Denn das Problem, ob es Sünden-

vergebung auch vor Christus gegeben habe und ohne Christi Tod hätte geben können, ist von ihm überhaupt nicht diskutirt worden. Wenn in der Folgezeit die bei Paulus und den Uraposteln vorliegende feste Beziehung der Sündenvergebung auf den Tod Christi zur Einschränkung der Erkenntniss des Vaterwesens Gottes geführt hat, so ist Paulus dafür nicht verantwortlich zu machen. Denn er hat Gesetzesordnung und Gnadenordnung nicht auf gleichen Fuss gestellt, sondern der die Endzeit einleitende Tod Christi ist ihm die geordnete Aufhebung aller bisher geltenden Mächte und auch des Gesetzes, und damit der der messianischen Reifezeit vorbehaltene volle Liebeserweis Gottes.

Freilich kann das Gesetz nur insofern aufgehoben werden, als es vergängliche, bis auf den Messias gültige, aber von ihm aufzuhebende Ordnung ist, d. h. insofern, als es bedingungslos den Fluch auf die Uebertreter schleudert, nicht aber, insofern es eine ewig gültige Ordnung Gottes ist¹, nämlich den festen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod feststellt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ergibt sich also die Nothwendigkeit, die Gnadenordnung in einer Weise zu stabiliren, durch welche jener Zusammenhang nicht aufgehoben oder gelockert wird — das würde auf den libertinistischen Abweg führen — sondern anerkannt und befestigt. Soll die Gnade, indem sie von der Thatsache der vielen Sünden ihren Ausgangspunkt nimmt, doch zum Ergebniss eines Rechtfertigungsurtheils führen (Rm 5 16^b), so ist das ohne Libertinismus nur so möglich, dass dem Ungehorsam des Einen, der den Tod mit sich führte, als Grund des Lebens der Gehorsam des Anderen gegenübergestellt wird (5 19), und zwar ein Gehorsam, der, in der höchsten Probe bewährt, sich als vollendet erweist, ein Gehorsam bis zum Kreuz (Phil 2 8). Auch hier wieder ist es der Gesichtspunkt der Macht und Herrschaft, welcher durchschlägt (Rm 5 17 21); die Gnade zeigt sich als überwältigend gross, aber sie erweist ihre göttliche Art darin, dass sie den organischen Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Leben nicht aufhebt, sondern mit ethischen Mitteln ihre Herrschaft aufrichtet. Der gleiche Gedanke wird nur in andere Form gekleidet, wenn die Aequivalenz zwischen Christi Leistung und seinem Erfolge hervorgehoben wird; nur weil er selbst den Fluch auf sich genommen hat, hat er uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft (Gal 3 13), nur weil er selbst unter das Gesetz gestellt war, konnte er die unter dem Gesetze Stehenden loskaufen (Gal 4 4 5). Dadurch, dass der Gerechte zur Sünde wurde,

¹ Aehnlich CREMER, p. 390: Das Gesetz als Ausdruck der sittlichen Wahrheit bleibt unangetastet, aber das Gesetz als Heilsordnung (d. h. sofern es das Heil an seine Erfüllung bindet p. 388) ist definitiv zu Ende gekommen.

konnten die Sünder zur Gerechtigkeit Gottes werden (II Kor 5 21). Der Reiche ward arm, um dadurch die Armen reich zu machen (II Kor 8 9). In allen diesen Fällen handelt es sich ganz ersichtlich nicht um die Anpassung an die statutarische Rechtsordnung des vergänglichen Gesetzes als solche, sondern um die Angemessenheit des Mittels an seinen Zweck¹, um die Uebereinstimmung zwischen Leistung und beabsichtigtem Erfolg. Es wird also nicht die spezifisch jüdische Lohnordnung anerkannt, sondern es wird die ethische Art der Gnade und die aufopfernde Liebe Christi zum Ausdruck gebracht (Gal 2 20 II Kor 5 14 Rm 5 6—8 15 3 Eph 5 2 25 ff., vgl. I Kor 6 20). Der gleiche, ethisch-religiöse Zusammenhang wird auch so ausgesprochen, dass dem Tode Christi der Charakter eines für uns dar-gebrachten, wohlgefälligen Opfers beigelegt wird (Rm 3 25 Eph 5 2, vgl. II Kor 2 14—16, auch den Zusammenhang von I Kor 10 16 ff. mit v. 18 ff.). Die Annahme des Opfers, ja selbst seine Darbringung und seine Vergeltung durch Gnadenerweise ist in Gottes freier Gnade gegründet. Unmissverständlich wird schliesslich Christi Tod für uns als Beweis der freien, zuvorkommenden Liebe Gottes aufgefasst (Rm 5 5 ff.), der in Christus die Initiative zur Versöhnung mit der Welt er-griff (s.u. No. 11). Dass es nun aber der Tod war, den Christus als Kauf-

¹ Natürlich lässt sich weiter fragen, worin denn diese Angemessenheit besteht. Hierauf wird man, einem starken paulinischen Gedankenzuge folgend, zunächst zu antworten haben, dass Christus unter das Gesetz (Gal 4 4) und seinen Fluch (3 13) gestellt ist, um das Unvermögen dieser Ordnung (Rm 8 3), die sich gegen den sündlosen Heilmittler wendet, im grellsten Lichte erscheinen zu lassen und damit abzuthun. Wie überall, so hebt auch hier die Gesetzesordnung sich selbst auf, indem sie sich voll auswirkt (vgl. Gal 2 19 Rm 7 etc.). Aber damit allein kommt man nicht aus. Denn die Thatsache unserer Schuldverhaftung besteht zu Recht (vgl. Mt 18 23—26 34f.) und darf daher bei Aufrichtung der Gnadenherrschaft nicht ignoriert werden. Nicht den zur Ohnmacht verurtheilten Gesetzesmächten, wohl aber dem Willen Gottes ist Christus gehorsam, lässt sich von ihm zur Sünde machen (II Kor 5 21) und erkauft durch diese sittliche Leistung (Gal 3 13 4 5 I Kor 6 20 7 23) uns aus der Verhaftung des Fluchs (Gal 3 13, vgl. v. 22). Als Denkform für diese Vorstellung aber bot sich ungesucht die im Judenthum bereits zur Genüge entwickelte Lehre von der Stellvertretung. Ueber die Lehre der Synagoge s. WEBER p. 280—289, 313 ff. Ferner s. HOLTZMANN I p. 64—68. SCHÜRER II³ p. 554—557. Die eigenthümlich juristische Zuspitzung des Gedankens in der jüdischen Theologie wird von Paulus um so weniger im Gegensatz zu seiner sonstigen Anschauung übernommen sein, als die zu Grunde liegenden Schriftaussagen (neben Jes 53 besonders Gen 18 26 Ex 32 11—14) dafür keinerlei Handhabe bieten (DILLMANN, Alttest. Theol. p. 473 f., 539—542). Auch IV Makk 17 21 f., die einzige aus der zeitgenössischen Litteratur vorliegende Parallele widerstrebt der juristischen Auffassung (beachte namentlich ὡς περ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἀμαρτίας).

preis zahlte, erklärt sich freilich nicht allein aus ethischen Gründen, sondern hier setzt zugleich der gewichtige eschatologische Zusammenhang ein; ohne Tod gäbe es auch keine Auferweckung, und ohne diese beiden Gottesthaten wäre eben auch die messianische Zeit der Christus-herrschaft noch nicht angebrochen. Dagegen vermag ich die mechanische Aequivalenz, die juridisch äusserliche Satisfaktionstheorie bei Paulus nirgends, selbst Gal 3 13 nicht, durchgeführt zu finden. Diese Annahme beruht auf einer Vermischung des von Paulus stets festgehaltenen allgemeinen Vergeltungsgedankens mit der dem Evangelium entgegenstehenden blossen Vergeltungsordnung. Zwischen beiden muss aber sorgfältig unterschieden werden, wenn man der jedesmaligen Tendenz des Apostels gerecht werden will.

Man wird uns entgegenhalten, dass die Unterscheidung zwischen blosser Vergeltungsordnung und dem im Sinn des Evangeliums gedeuteten Vergeltungsgedanken vom Apostel selbst eben nicht gemacht sei. Das ist zweifellos richtig, und in dieser Unterlassung beruht die Schwierigkeit einer richtigen Interpretation der paulinischen Gedanken¹. Aber geht auch unsere Formulirung über seine Aussagen hinaus, so treffen wir doch damit seinen Sinn. Das zeigt sich, sobald wir auf den bisher absichtlich zurückgestellten Gedanken der Gottesgerechtigkeit eingehen. Zweifellos schliesst diese den Vergeltungsgedanken in sich ein. II Th 1 5—7 wird es als Erweisung des gerechten Gerichtes Gottes angesehen, wenn er die, welche für sein Reich leiden, dieses Reiches würdigt, den Bedrängten mit Ruhe, den Bedrängern aber mit Bedrängniss vergilt. Als gut paulinisch erweist sich diese Auffassung von Gottes Gerechtigkeit durch Rm 2 5. Denn hier wird die Enthüllung des gerechten Gerichtes Gottes darin gefunden, dass er Jedem nach seinen Werken vergilt. Ebenso würde die dauernde Beiseitesetzung

¹ Uebrigens sind andere Lösungsversuche, z. B. der HOLTZMANN's, um nichts besser daran. Denn, wie II p. 117 zugestanden wird, ist „die subjektiv-ethische Deutung des Erlösungswerkes der objektiv-juridischen Auffassung nicht über- und nicht untergeordnet, sondern läuft fast von Anfang an neben ihr her, zuweilen auch mitten durch sie hin“ (vgl. p. 115). Das würde auch keinerlei Schwierigkeit machen, da ja Recht und Sittlichkeit nicht ausschliessende Gegensätze bilden. Wohl aber verbietet es sich, die Macht der blossen Vergeltung gleichzeitig für aufgehoben zu erklären und als definitive Instanz anzuerkennen. Und doch müssten bei HOLTZMANN's Auffassung auch diese beiden Urtheile durcheinander geworfen sein. Aber auch wenn man davon absteht, den reinen Vergeltungsgedanken als für sich bestehenden Massstab des Todes Christi geltend zu machen, wird man doch feststellen müssen, dass der „Riss von grosser Breite“, den J. WEISS, Stud. u. Krit. 1895, p. 288 zwischen Gnaden- und Vergeltungslehre sieht, hier wie an anderen Stellen mindestens sehr sorgfältig vernäht ist.

der Sünde der Erweisung seiner Gerechtigkeit widersprechen (3 25), denn diese bethätigt sich im Gericht über die Sünde, in der Herbeiführung des Zornes über die sündige Welt (3 25f.). Kann darnach kein Zweifel darüber bestehen, dass auf Gottes Gerechtigkeit jene Uebung der Vergeltung beruht, die wir im vorigen Kapitel analysirten, so beruht andererseits auf ihr die Rechtfertigung des Gottlosen. Die beiden letztgenannten Stellen sind dadurch von besonderem Interesse, dass sie den Zusammenhang der vergeltenden mit der den Sünder rechtfertigenden Gerechtigkeit in's Auge fassen. Denn Gott beabsichtigt nach 3 25f. einen Erweis seiner Gerechtigkeit, der ihm ermöglicht, beides zu sein: gerecht, sofern er die Sünde nicht hingehen lässt und rechtfertigend (3 26). Er führt diese Absicht aus durch die Sühne im Tode Christi. Diese gnädige Beschaffung der Sühne entspricht doch zugleich allen Anforderungen der vergeltenden Gerechtigkeit, sofern sie mit ethischen Mitteln herbeigeführt ist (s. o.) und das göttliche Verdammungsurtheil über die Sünde vollstreckt (8 3). Wesshalb aber Gottesgerechtigkeit nicht nur gerecht, sondern auch rechtfertigend sein muss, zeigt 3 3—7. Sie ist nämlich mehr, als Unparteilichkeit des Richters; sie umfasst auch Gottes Wahrhaftigkeit in seinem Worte und somit die Treue, mit der er die Verheissung erfüllt (vgl. den Uebergang von der Treue Gottes v. 3 zu seiner Wahrhaftigkeit v. 4 und Gerechtigkeit v. 4—6, von der v. 7 zur Wahrhaftigkeit zurückkehrt). In der Gottesgerechtigkeit bildet nach dieser Wendung des Begriffs das unparteiische richterliche Ermessen nur die Form, die bedingungslose Gnade und Vätertreue Gottes den eigentlichen Inhalt des Gedankens¹. Aber sofern diese und ihr Heil stets ethisch geartet gedacht wird, stellt sich auch die ethische Bedingtheit des Heilsstandes ungesucht immer von Neuem ein.

Gottes letztes Entscheidungsgericht mit Verdammniss über die Sünde und Rechtfertigung der Sünder ist bereits in dem Tode Christi ein für alle Mal gefällt. Der neue Gnadenbund Gottes ist bereits in Kraft getreten. Die bisher geltende reine Lohnordnung, die doch nur dazu diente, Alle in dem Bereiche der Sünde festzuhalten und immer tiefer in Sünde zu verstricken, so dass niemand sich der künftigen Gnadenordnung zu entziehen vermochte, ist aufgehoben und in dem Tode Christi eine nicht minder ethisch geartete, aber unbedingte Gnadenordnung aufgestellt. Das sind die Gedanken, welche in der „Gerechtigkeit Gottes“, im Rechtfertigungsurtheil zusammengefasst sind. Und

¹ Diese Kombination beider Elemente im Gerechtigkeitsbegriff konstatirt (nach Rm 3 26) auch HOLTZMANN p. 128, vgl. p. 100f.

es liegt auf der Hand, dass, so original die Form dieser Gedanken ist, und so eigenartig der scharfe Gegensatz von Gesetz und Glaube wirkt, dennoch sachlich die Gedanken Jesu mit ausgezeichneter Schärfe aufgenommen und durchgeführt sind. Hatte Jesus die durch seinen Tod geschaffene Situation als *διαθήκη*, als ein neues Verhältniss zu Gott bezeichnet, in das die „Vielen“ eingeführt werden sollten, ein Verhältniss, das noch nicht der Gemeinschaft mit Gott beim Messiasmahl im Reiche Gottes gleichgestellt werden konnte, aber doch die sichere Anwartschaft hierauf in sich schloss, so ist nun dieser Gedanke von Paulus zwar spezialisirt, aber durch den scharfen Gegensatz zur Gesetzesreligion zugleich verdeutlicht. Dieser mit schneidender Schärfe durchgeführte Gegensatz hat aber zur Folge, dass das Neue nicht nur als Erwartung der messianischen Wiederherstellung erscheint, sondern dass es sich sichtlich als neue Religion von der alten unterscheidet¹. Es ist aber klar, dass der Rechtfertigungsgedanke, indem er zur Begründung und Abgrenzung der neuen Religion dient, dadurch erheblich in seinem Gepräge bestimmt werden muss. Denn nothwendig kommt dadurch, der Art der Religion entsprechend, ein subjektives, der Schwankung ausgesetztes Moment in den Gedanken hinein. Es fragt sich daher, wie weit dadurch eine Veränderung des eschatologischen Lehrgefüges veranlasst wird.

10. Wird nun die Rechtfertigung nicht ausschliesslich in die Zukunft, sondern bereits in die Gegenwart verlegt, ja besteht der Nerv des Gedankens eben in dieser überwiegenden Beziehung auf die Gegenwart, so bringt das zwar eine gewisse Unsicherheit in der Zeitbestimmung des Begriffs mit sich, indem die eschatologische Betrachtungsweise der Hoffnung und die prinzipiell-übersinnliche des Glaubens auseinander treten, aber die aus der Eschatologie unmittelbar sich ergebende definitive Art des Rechtfertigungsgedankens erweist ihre Kraft darin, dass die Rechtfertigung auch in der Gegenwart alles Heil, deren diese fähig ist, mit sich bringt. So erscheint der gesammte gegenwärtige Gnadenstand der Christen als die unmittelbare Folge der Rechtfertigung (Rm 5 2*). Insbesondere ist mit der Rechtfertigung der Friede mit Gott, ja ein Rühmen auf Grund des neuen Verhältnisses mit Gott (5 1—11) gegeben. Durch Christus haben wir gemeinsamen Zugang zum Vater in Einem Geiste, sind Bürger des Himmelreichs und

¹ KÖLBING a. a. O. p. 16: Die Polemik gegen den Judaismus konnte es nahelegen, schon in der, dem sündigen Menschen entgegenkommenden, seinen Heilsstand begründenden und ihm das Anrecht an das himmlische Reich Gottes verleihenden göttlichen Gnade den Beginn des himmlischen Weltgerichts zu sehen (vgl. auch CREMER p. 352).

Gottes Hausgenossen (Eph 2 18 f., vgl. 12). Wie dies Wort zeigt, verbindet sich mit dem neuen Verhältniss zu Gott auf's Engste der Gedanke der Sohnschaft und des Geistesbesitzes. In der That zeigt Gal 4 5 f., wie mit der Loskaufung vom Gesetz unmittelbar die Sohnschaft, mit dieser aber der Geistesbesitz gegeben ist. Erscheint hier die Geistessendung wie ein neuer, selbständiger Akt (vgl. 4 6 mit 4 4), so ist dagegen 3 14 der (verheissene) Geistesempfang unmittelbar an die Loskaufung vom Fluche geknüpft als die von Jesu beabsichtigte Folge. Ferner erscheint die Einsetzung in den Sohnesstand als Zweck der göttlichen Vorherbestimmung (Eph 1 5, vgl. Rm 8 29), welche durch Berufung und Rechtfertigung realisirt wird (Rm 8 30); der Sohnesstand aber hat die *κληρονομία* zur unmittelbaren Folge (Gal 3 26 29 4 7 Rm 8 17). Wie also der Rechtfertigung im letzten Gerichte nothwendig sogleich ewiges Leben folgt, so der im Tode Christi bereits vollzogenen und in der Taufe angeeigneten Rechtfertigung unmittelbar das Sohnesverhältniss zu Gott im heiligen Geiste. Dass Gott den Gerechtklärten auch als gerecht, als seinen Sohn und Erben behandelt, ist nichts Neues, sondern mit der Rechtfertigung unmittelbar gegeben.

Dies neue Verhältniss zu Gott kann auch so bezeichnet werden, dass Gott, der uns gerechtfertigt hat, nun stetig als *δικαίων* betrachtet wird, der bei jeder denkbaren Anklage wider uns sich auf unsere Seite stellt. Daraus ergibt sich dann die Gewissheit, in allen Dingen auf seinen liebevollen Beistand rechnen zu können, und damit eine innere Freiheit und Unabhängigkeit von allen Welt dingen, die doch, wohl oder übel, für uns arbeiten müssen und uns von Gottes Liebe nicht zu trennen vermögen (Rm 8 31—39). Zu einem ausgezeichneten, positiven Ausdruck gelangt der hier vorwiegend negativ gewendete Gedanke in I Kor 3 21 f., wonach Alles in der Welt den Christen gehört. Besonders bezeichnend ist in beiden Ausführungen, dass selbst der Unterschied von Leben und Tod¹, von Gegenwart und Zukunft für den Glauben als gleichgiltig hingestellt wird. Darin zeigt sich der gleiche Klang wie im Rechtfertigungsgedanken. Die entscheidende, die endgiltige Gottesthat ist bereits vollbracht. Vermögen die Gläubigen sich auch nicht beständig der in der Zeit verlaufenden Entwicklung und der damit gesetzten Unterschiede zu ent schlagen, so vermögen sie doch durch die Vergegenwärtigung der Gewissheit ihres Heiles schon jetzt diesen Unterschied unwirksam zu machen und sich darüber hinwegzusetzen. So hat der Glaube bereits in der Gegenwart den vollen und definitiven

¹ „Das sinnliche Ableben hat für die Christen den Todescharakter verloren“ (JACOBY p. 289).

Titius, Paulinismus.

Heilsbesitz für sich. Das wird zwar in I Kor 3 ohne Begründung hingestellt; dagegen wird es nicht zufällig sein, dass I Kor 6 11 f. die Behauptung der Freiheit des Christen in allen Dingen sich gerade an den Hinweis auf die Rechtfertigung unmittelbar anschliesst. Auch in dem Gesichtspunkt der Freiheit stimmen die angezogenen Stellen überein. Der mit der Rechtfertigung gegebene Heilsbesitz macht den Gläubigen von allen Weltdingen, selbst von Engeln und Gewalten unabhängig (Rm 8 38), geschweige denn, dass er sie im Banne menschlicher Autorität liesse (I Kor 3 22 7 23). Während das Gesetz in die Knechtschaft gebiert (Gal 4 24f.), während Juden wie Heiden unter den Weltmächten geknechtet sind (Gal 4 2 f. 8 f.), sind die Christen vom Joche (Gal 5 1) und vom Geiste der Knechtschaft (Rm 8 15, vgl. Gal 4 7) befreit; so ist denn Freiheit das Ziel, dem uns Christus durch seinen Tod zugeführt hat (Gal 5 1 13), jene Freiheit, wie sie den Gotteskindern in ihrer Herrlichkeit (Rm 8 21), dem oberen Jerusalem (Gal 4 22), dem Geiste des Herrn (II Kor 3 17) eignet¹. Angesichts solcher Worte ist es gewiss nicht zu viel, zu behaupten, dass die geistige Stimmung, in welcher der rechtfertigende Glaube erlebt wird, die Stimmung der Ueberlegenheit über die Welt und der vertrauensvollen Gemeinschaft mit dem Vater, von der Stimmung der Seligen qualitativ nicht mehr überboten werden kann, nur dass diese in voller Ausgestaltung und Reife besitzen, was die Gläubigen erst im Anfangsstadium, das aber seiner Vollendung sicher ist, erleben (vgl. p. 89f.). So ist mit der Rechtfertigung der Komplex der Gnade und ihrer Güter gegeben. Am deutlichsten würde man den Sinn des Apostels mit Begriffen, die er freilich so nicht gebraucht hat, dahin bezeichnen, dass wie dem letzten Gericht unmittelbar das ewige Leben folgt, so auch der Vollzug der Rechtfertigung in der Gegenwart unmittelbar ewiges Leben mit sich bringt.

11. Aber muss nun nicht trotz dieser aus dem rechtfertigenden Glauben sich ergebenden Heilsgewissheit die Rechtfertigung dennoch etwas von dem Charakter des Definitiven, der ihr nach ihrem eschatologischen Ursprung eignet, verlieren, sobald sie auf die Gegenwart bezogen wird? Es scheint, dass zwischen Rechtfertigung und Heils-

¹ Vgl. oben p. 89f., 96f. Auch Philo schreibt den von der Tugend Geborenen Herrschersinn zu, ob sie nun Bürgerrecht besitzen oder angekaufte Sklaven sein mögen. Er nimmt auch den Satz Zeno's (Diog. Laertius 7 125) auf, dass dem Weisen Alles sei, denn das Gesetz habe ihm eine allgemeine Vollmacht erteilt (BRUNO BAUER, Philo u. s. w. p. 80f., 73f., 98f.). Hier findet eine ungesuchte Berührung christlichen Sinns mit den edelsten Hervorbringungen hellenischen Geistes statt.

vollendung sich noch andere Momente einschieben, insbesondere die sittliche Umwandlung des Menschen. Das Interesse des Rechtfertigungsgedankens besteht darin, die bedingungslose Gnade Gottes als Grund alles Heiles hinzustellen, deshalb kommt er am reinsten in dem Gedanken zum Ausdruck, dass Gott den Gottlosen für gerecht erkläre (Rm 4 5). Nun ist es aber unmöglich, diesen Satz so zu verstehen, dass Gott den gerechtfertigten, aber gottlos gebliebenen Sünder in den Besitz von Leben und Seligkeit versetzte. Das ganze Christenthum würde durch solche Auffassung zu Grunde gerichtet. In der That muss hier die sittliche Umwandlung folgen. Nur irrt man, wenn man es für die Ansicht des Apostels ausgibt, dass diese Umgestaltung ein neuer Akt wäre, der der Rechtfertigung selbständig gegenübersteht und von ihr unabhängig ist. Es ist das ein ganz unhaltbarer Gedanke, der aus der Rechtfertigung einen lediglich formalen Akt und noch dazu ein falsches Urtheil machen würde. Vielmehr muss Gottes Urtheil die Wirkung haben, dass der Sünder hinfort auch ist, wofür ihn Gott erklärt¹. Man verdirbt diesen Gedanken, wenn man das Rechtfertigungsurtheil als ein analytisches Urtheil über den inneren Werth des Sünders versteht, aber man verkürzt ihn nicht minder, wenn man vergisst, dass das synthetische Urtheil Gottes über den Sünder nach seiner allmächtigen Kraft die Wirkung haben muss, dass dieser gleichzeitig wird, wofür ihn Gott erklärt. Dass der Gedanke kein anderer sein kann, ergibt sich schon aus der ethischen Art der Gnade, die durch Christi Gehorsam das Rechtfertigungsurtheil herbeigeführt hat; es ergibt sich ebenso daraus, dass der Ruf zur Sinnesänderung (Rm 2 4, vgl. p. 156 f.) nicht ohne Weiteres durch den Hinweis auf die Glaubensgerechtigkeit zum Schweigen gebracht werden kann, wenn nicht diese auch die Sinnesänderung in sich schliesst. Ferner kann darauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden, dass an einer nicht geringen Zahl von Stellen der Streit der Ausleger, ob die Glaubens- oder Lebensgerechtigkeit gemeint sei, sich überhaupt nicht zu sicherer Entscheidung bringen lässt (z. B. I Kor 1 8 II Kor 11 15 Kol 1 22 Eph 1 4 5 27). Das legt die Annahme nahe, dass diese Trennung überhaupt nicht beabsichtigt, sondern der einheitliche gottgefällige Lebensstand gemeint sei²; es wäre geradezu un-

¹ Vgl. auch CREMER p. 424: „Die Rechtfertigung bewirkt die Wiedergeburt und ist die Wiedergeburt.“ Unter dieser versteht freilich CREMER den durch Gottes Gnade uns zu Theil gewordenen Besitz des Lebens, nicht aber, oder doch nur sehr indirekt auch die sittliche Erneuerung. S. noch unten p. 202, 206 f.

² Ebenso CREMER p. 366: Der geltend gemachte Unterschied zwischen Glaubens- und Lebensgerechtigkeit ist vom Uebel.

begreiflich, dass Paulus den gleichen Ausdruck „Gerechtigkeit“ promiscue in zwei ganz verschiedenen Beziehungen gebraucht hätte, wenn es einen Koincidenzpunkt für beide überhaupt nicht gäbe.

In der That wird dieser enge Zusammenhang der Rechtfertigung mit der effektiven Neuschöpfung von Paulus im Begriff der Versöhnung zum Ausdruck gebracht. Wie sonst die Rechtfertigung mit dem Leben in Zusammenhang gebracht wird, so erscheinen Rm 11 15 die Versöhnung der Welt und das „Leben aus Todten“ als auf einander folgende Stufen der Heilsverwirklichung; wird die Rechtfertigung prinzipiell auf alle Menschen bezogen (Rm 5 18), so bezieht sich auch die Versöhnung auf die ganze Welt (II Kor 5 19 Rm 11 15), ja nach Kol 1 20 sogar auf die irdische und die himmlische Welt. Wie die Rechtfertigung im Blute Christi erfolgt (Rm 5 9), so ist auch die Versöhnung durch den Tod des Sohnes (Rm 5 10 Kol 1 20—22 Eph 2 16) vollzogen. Schliesslich geht die enge Verwandtschaft beider Begriffe auch daraus hervor, dass Rm 5 9—11 der Begriff der Rechtfertigung durch den der Versöhnung, II Kor 5 18—21 der Begriff der Versöhnung durch den der Gottesgerechtigkeit aufgenommen wird. Beide Begriffe müssen also dieselbe Sache bezeichnen, aber in verschiedenen Beziehungen. Während nämlich der Begriff der Rechtfertigung eine einseitige Willenserklärung Gottes ausdrückt, kann Versöhnung nur durch gegenseitige Uebereinkunft stattfinden. Es ist also das Charakteristische des Begriffs der Versöhnung, dass er ein Verhältniss der Gegenseitigkeit ausspricht. Das zeigt mit grösster Deutlichkeit Kol 1 20, wo das ἀποκαλλάξαι durch εἰρηνοποιήσας erläutert wird, während umgekehrt Eph 2 16 17 das allerdings anders bezogene ποιῶν εἰρήνην durch ἀποκαταλλάσσειν weitergeführt wird. Der gleiche Gedanke aber liegt schon in den älteren Briefen vor. Wenn Rm 5 1 den Gerechtfertigten Friede mit Gott zugesprochen wird, so fällt das mit dem Besitz der Versöhnung zusammen, von dem 5 11 redet; nach dem ganzen Gedankengang muss 5 11 die Rückkehr zu 5 1 sein. Der gleiche Zusammenhang des Versöhnungsgedankens zeigt sich darin, dass durch die Versöhnung die stattgefundene Trennung (I Kor 7 11) und die vorhandene Feindschaft beseitigt wird (Rm 5 10 Kol 1 21 Eph 2 14 16). Wenn man ohne vorgefasste Meinung an die Texte herantritt, kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese Feindschaft zwischen Gott und Mensch als ein objektives, für beide Theile, wenn auch nicht gleichmässig, bestehendes Verhältniss gedacht ist. Die beim Menschen vorhandene Feindschaft gegen Gott erhellt schon daraus, dass er aufgefordert werden muss, die Versöhnung anzunehmen (II Kor 5 20); die Thatsache der vorhandenen feindseligen Gesinnung gegen Gott spricht auch Rm 8 7 Kol

1 21, vgl. Phil. 3 18, deutlich aus. Anders steht es allerdings mit der Gesinnung Gottes gegen den Menschen. Denn er hegt auch gegen die Sünder, seinem Vaterwesen entsprechend, Liebe (Rm 5 8). Wenn Rm 1 30 von Gottverhassten, 9 13 vom Hass gegen Esau geredet wird, so darf man jene populäre Wendung und dies Citat nicht dazu verwerthen, um bei Gott ein der Liebe bares, rein feindseliges Verhalten zu statuieren. Aber zweifellos bleibt doch, dass unser Verhalten auf die Art, wie Gott sein Verhältniss zu uns äussert, Einfluss übt (Rm 11 22) und dass er an den Sündern ihren Gegensatz und ihre Auflehnung gegen ihn selbst nicht lieben kann. Vielmehr reagirt er auf die Sünden der Menschen durch seinen Zorn (Rm 1 18 2 5 Kol 3 6 Eph 5 6), und die Menschen sind ihrem natürlichen Wesen nach unter das Zorngericht Gottes verhaftet (vgl. HAUPT zu Eph 2 3). So ist also das normale Verhältniss zwischen Gott und Mensch zerstört, sofern Gott Anlass zum Zorn hat, und der Mensch stets neue Ursache zu vermehrtem Zorn gibt. Dieser Satz würde selbst dann Geltung behalten, wenn ἐχθρός in unserm Zusammenhange stets aktiv gebraucht wäre; dass Paulus auch die passivische Fassung kennt, wird durch II Th 3 15 Gal 4 16 bewiesen, und so muss es als fraglich bezeichnet werden, ob nicht auch Rm 5 10 11 28 die passivische Fassung vorliegt. Nun hat Gott seinen berechtigten Zorn seiner Liebe untergeordnet und hat in seiner Liebe den ersten Schritt zur Versöhnung gethan (Rm 5 8 II Kor 5 19). Man darf nur mit diesem einfachen Gedanken nicht die Vorstellung verbinden, dass Gott sich selbst umgestimmt habe oder gar von aussen her durch Christi Opfer umgestimmt sei, so dass vor der Sendung des Sohnes der Zorn in ihm dominirte, nachher aber in seinem Geiste die Liebe den Sieg davontrug. Denn dabei übersieht man, wie so oft, die eschatologische Bedingtheit des ganzen Gedankenkreises. Denn mag auch Gottes Zorn sich bereits in dem immer tieferen Fall der Heiden (Rm 1 18 ff.) und auch sonst ausgewirkt haben und noch auswirken (vgl. Rm 13 4 5), der entscheidende und abschliessende Erweis seines Zornes bleibt doch das letzte Gericht (I Th 1 10 2 16 Rm 2 5 8 3 5 5 9 Kol 3 6 Eph 5 6). Wenn Gott bis zur messianischen Epoche im Wesentlichen Geduld übte (Rm 3 25 f.), so konnte man nicht wissen, ob er im entscheidenden Fall Zorn oder Gnade üben werde; nun aber ist durch die Sendung des Sohnes die Ungewissheit beseitigt; mit Absehen von seinem gerechten Zorn hat Gott selbst im Blute seines eigenen Sohnes die Hand zur Versöhnung geboten.

Fällt nun die Versöhnung mit der Rechtfertigung insofern vollständig zusammen, als Gott in freier Liebe und grundlosem Erbarmen Gnade übte und durch den Tod seines Sohnes die Initiative ergriff, wird desshalb II Kor 5 19 die Versöhnung geradezu durch Nicht-

anrechnung der Sünde vollzogen, so ergänzt doch der Ausdruck Versöhnung den der Rechtfertigung insofern, als er die mit der Nichtanrechnung der Sünde verbundene Wirkung auf den Menschen nicht nur mit in Anschlag bringt, sondern auch ausdrücklich hervorhebt. Denn da durch die Versöhnung das normale Verhältniss zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt wird, so muss auch die in der Sünde wurzelnde Entfremdung (Kol 1 21 Eph 2 12 4 18) und Feindschaft des Menschen gegen Gott durch sie überwunden werden. So schliesst der Begriff der Versöhnung das Rechtfertigungsurtheil Gottes über den Sünder unmittelbar mit seiner Wirkung auf den Menschen, nämlich mit der Umstimmung des Sünders zusammen. Bei der überragenden Macht der göttlichen Gnade kann ihr der Erfolg nicht fehlen; auch die Bereitschaft des Menschen, die Feindschaft gegen Gott fahren zu lassen und sich mit ihm zu versöhnen, ist ja dessen Werk, der die Herzen lenkt wie Wasserbäche (vgl. p. 41, 42). Deshalb wird die gesammte Versöhnung, auch die Umstimmung des Menschen, als Gottes Wirkung gedacht, und der Begriff der Versöhnung ist in Bezug auf Welt und Mensch ein passiver, ein Versöhntwerden. Diese Gotteswirkung ist freilich, psychologisch betrachtet, des Menschen eigene That, so dass auch direkt zur Annahme der Versöhnung (καταλλάγητε) aufgefordert wird (II Kor 5 20). Es kann keine Schwierigkeit machen, diese Umstimmung, die Rm 5 10 als einmaliger Akt gedacht ist, auch als dauernde Aufgabe zu denken (so evtl. II Kor 5 20, vgl. Rm 12 2 ἀνακαίνωσις τοῦ νοός). Mindestens ist der synonyme Begriff der Sinnesänderung oder Bekehrung nicht nur als einmalige Umstimmung, sondern auch als dauernder Prozess gedacht (II Kor 7 9f 12 21).

Es hat sich ergeben, dass auch durch die Rücksicht auf das sittliche Leben der definitive und entscheidende Charakter der Rechtfertigung nicht abgeschwächt wird. Denn die Umstimmung des Sünders aus dem Hass gegen Gott zum Frieden mit ihm und zum Eingehen auf seinen Willen ist nicht ein selbständig und neu eintretendes Moment, sondern die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade bringt es mit sich, dass so sie spricht, so geschieht's. Beurtheilt sie den Sünder als gerecht, so wird durch eben diesen Willensakt der Sünder auch gerecht gemacht. Den gleichen inneren Zusammenhang zwischen der Erfahrung der göttlichen Liebe und der sittlichen Gesinnung des Menschen haben wir schon als Motiv des Willens kennen gelernt (p. 132, 134f.), und er wird sich uns von einer neuen Seite bewähren, sobald wir das Verhältniss des Geistesbesitzes und der Lebensgemeinschaft mit Christus zur Rechtfertigung in's Auge fassen werden (Kap. VII N 15). Wie eng beim Apostel die beiden Momente der bedingungslosen Gnade und des sitt-

lichen Lebens verbunden sind, zeigt aber auch die Verwendung des Gesichtspunktes der Heiligkeit. Von dem Begriff der Gerechtigkeit ist allerdings diese dadurch stark unterschieden, dass sie wesentlich den Zusammenhang mit dem Kultus und das Anrecht auf diesen zum Ausdruck bringt. Diese ursprüngliche Beziehung schlägt auch bei Paulus noch stark durch. Man vergleiche die Verbindungen mit *νός* (I Kor 3 17 Eph 2 21), *φίλημα* (I Th 5 26 I Kor 16 20 II Kor 13 12 Rm 16 16), *θυσία* und *προσφορά* (Rm 12 1 15 16), ferner mit *γραφή* (Rm 1 2), *νόμος* (Rm 7 12), *ἐντολή* (Rm 7 12), auch den Gegensatz des *ἀκάθαρτον* I Kor 7 14 etc. Demzufolge bezeichnet die übliche Anwendung des Prädikats der Heiligkeit auf die Christen diese zunächst als Kultgenossen, als die Besitzer der rechten Weise der Gottesverehrung. So wird das *ἅγιοι* in I Kor 1 2 unmittelbar durch *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα* etc. aufgenommen. Wie spezifisch der Begriff ist, geht daraus hervor, dass als die Heiligen im eminenten Sinn Gottes Engel gedacht werden (z. B. II Th 1 10), sofern eben sie die Gottesverehrer im vollen Sinn sind (vgl. Jes 6 1—3). In abgestufter Weise kommt das Prädikat der alt- und neutestamentlichen Theokratie zu (vgl. insbesondere Rm 11 16 Eph 2 19), und dies spezifisch theokratisch-kultische Moment tritt in I Kor 6 1 2 7 14 mit überraschender Deutlichkeit hervor. Es ergibt sich hieraus, dass dieser Begriff zur Bestimmung des uns jetzt beschäftigenden Problems nur mit Vorsicht herangezogen werden darf, weil wir keine Gewähr dafür haben, dass die Anwendung dieses überlieferten Vorstellungskreises ganz und vollständig den neuen, original-christlichen Gedanken folgt. Aber darüber darf doch die vorhandene Berührung nicht verkannt werden. Denn es ist ein fundamentaler Gedanke der biblischen Religion, dass die Gottesverehrung nur von denen geübt werden kann, die Gott selbst dazu berufen, und denen er seine Heilsgegenwart garantirt hat.

Von hier aus eröffnet sich nun eine neue Bestätigung des Zusammenhanges, der uns beschäftigt. Vielfach nämlich tritt der *ἁγιασμός* in nächste Berührung mit dem Rechtfertigungsgedanken. So wird die Heiligkeit auf Gottes Berufung zurückgeführt (I Kor 1 2 Rm 1 7, auch I Th 4 7 II Th 2 13 14), wie Rm 8 30 die Gerechtigkeit; ebenso wird von der Erwählung Gottes zur Heiligkeit fortgeschritten (Kol 3 12 Eph 1 4). Noch enger wird die Verbindung zwischen Rechtfertigung und Heiligung, wenn I Kor 6 11 die Heiligung als eine einmalige, von Gott bereits vollzogene Thatsache erscheint. Die Stellung des *ἀλλὰ ἡμέαςθετε* zwischen der Abwaschung, welche die Reinigung des Gewissens von der Befleckung durch die Schuld (I Kor 8 7), d. h. die Sündenvergebung bezeichnet und der Rechtfertigung, mit der erst der volle Gegensatz gegen die *ἀδικία* in v. 9 gewonnen wird, sowie das Tempus und der Zusammenhang, nach

dem es mit der sittlichen Qualität der Christen noch recht misslich bestellt ist, machen es gleicher Massen unmöglich, hier an den sittlichen Heiligungsprozess zu denken, sondern das ἡγιασθητε bezeichnet denselben Vorgang wie die anderen Verben. Was dem äusseren Vorgang entsprechend als Abwaschung, dem inneren Werthe nach als Rechtfertigung gedacht ist, das wird in anderer Beziehung als Heiligung, d. h. Einführung in die Gottesnähe und Eingliederung in die Gemeinde der Gottesverehrung gedacht. Dieselbe Beziehung verlangt in I Kor 1 30 das ἐγενήθη und die Stellung des ἁγιασμός zwischen δικαιοσύνη und ἀπολύτρωσις, die wiederum den gleichen Vorgang nach verschiedenen Seiten bezeichnen; ἀπολύτρωσις eschatologisch zu fassen wird durch den Zusammenhang nicht geboten, auch nicht einmal empfohlen und hat dem ἐγενήθη gegenüber etwas Gewaltames. Denn wenigstens der ältere Paulinismus macht von der direkten Hereinstellung der Heilsvollendung in die Gegenwart nur sparsamen Gebrauch. Ausdrücklich wird aber Eph 5 25—27 die Heiligung der Gemeinde auf Christi Hingabe begründet; zwischen den Tod Christi und die Heiligung schiebt sich wie in I Kor 6 11 die Reinigung durch das Wasserbad der Taufe. Ebenso wird Kol 1 22 die Versöhnung zum Zweck der Heiligung (παρασκήσαι-ἁγίους) vollzogen. Wie in der Beziehung auf den Tod Christi, so stimmen Rechtfertigung und Heiligung aber auch darin überein, dass beide in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Heil, insbesondere der Heilsvollendung gedacht werden. Schon bei Daniel eröffnet die Heiligkeit die Aussicht auf die Theilnahme am messianischen Reiche (z. B. 7 18 22 27). Diese apokalyptische Verbindung ist aber auch vom Apostel übernommen. Ein direkter Anklang daran liegt in dem Satze vor, dass die Heiligen die Welt richten werden (I Kor 6 2). Ferner ist das Lichterbe¹ oder der Reichthum an Herrlichkeit des Erbes (Eph 1 18) ausdrücklich den Heiligen zugesprochen. Der gleiche Zusammenhang liegt auch Rm 6 22 zu Tage. Denn hier erscheint das ewige Leben als die folgerichtige Vollendung der Heiligung, d. h. der Hinzuführung zu Gott. Aber ebenso werden auch die Gnadengüter der Gegenwart von der Heiligung in Abhängigkeit gebracht. Denn nach Kol 3 12 verbindet sich mit der Heiligkeit der Besitz der Liebe Gottes d. h. die Gotteskindschaft; ferner zeigt Eph 3 5 8 18, dass nur seinen Heiligen Gott die geheimnissvolle Tiefe seiner Rathschlüsse enthüllt.

Es ergibt sich also eine durchschlagende Uebereinstimmung der Rechtfertigung mit der Heiligung. Bringt die Rechtfertigung die Willensentscheidung Gottes über die Sünder zum Ausdruck, so wird

¹ Kol 1 12, dazu vgl. ἐν ἁγίοις ὁ κληρὸς αὐτοῦ sc. δικαίου Sap 5 5.

der gleiche Vorgang durch den Begriff der Heiligung in ein neues Licht gerückt. Durch den Versöhnungsgedanken ward die Vorstellung bereits ausdrücklich dahin bestimmt, dass Gottes Willensentscheidung über den Sünder mit der Wirkung der Umstimmung zusammengefasst wurde. Die Versetzung des Menschen in den Stand der Heiligkeit fügt hinzu, dass der Mensch aus dem Stande der Entfremdung und der Feindschaft in den Zustand der Gottesgemeinschaft, der Gottesnähe und der rechten Gottesverehrung hineingesetzt ist. Es wird also nun der Gesamtumfang der aktiven religiösen Funktionen, wie sie in der Gottesverehrung ihren einheitlichen Anlass haben, in den durch Christi Tod beschafften Heilszustand hineingerechnet. Zeigte die Versöhnung als unabtrennbare Wirkung des Rechtfertigungsurtheils den Friedenszustand mit Gott, so ergibt sich nun, dass diese Gemeinschaft keine todte, träge, sondern eine höchst lebendige ist, in der der Mensch aktiv auftritt in thätiger, regsamer Gottesverehrung. Wird durch diese Ausführung RITSCHL's Darstellung des Zusammenhanges der Rechtfertigung mit den aktiven religiösen Funktionen (a. a. O. II p. 343—345) bestätigt, so wird doch zugleich seine Ausführung überboten. Denn die Anwendung des Begriffs der Heiligkeit bekräftigt, was sich uns schon ergeben hat (p. 128 ff.), dass die bestimmte Trennung der religiösen und sittlichen Thätigkeit nicht paulinisch ist. Denn zu der rechten Gottesverehrung, wie Heilige sie auszuüben haben, rechnet der Apostel auch die Enthaltung von Unzucht in Wort und Werk (I Th 4 3 Eph 5 3), wie überhaupt die völlige Bewahrung und Reinigung des Leibes und der Seele von jedem Makel widergöttlichen Wesens (I Th 5 23 I Kor 7 34 II Kor 7 1 Eph 5 26 f.). Dazu gehört natürlich auch die Enthaltung von Habsucht (I Th 4 6 f. Eph 5 3), wie positiv jegliche Liebeserweisung (z. B. Rm 16 2 Kol 3 12; beachte die motivierende Kraft des *ἀγας* in den meisten Fällen) und die Zurüstung der Heiligen zum Aufbau des Leibes Christi (Eph 4 12). Darin zeigt sich deutlich, wie in den durch Christi Tod beschafften Heilszustand die effektive Umbildung des Menschen in religiöser und sittlicher Beziehung eingerechnet wird. Es kann aber nicht überraschen, dass, wie schon die Versöhnung, so auch die Heiligung nicht nur als göttliche That, sondern auch als göttliche Forderung (I Th 4 3 II Kor 7 1) und als Ziel des christlichen Lebens (z. B. I Th 5 23 Rm 6 19 22) erscheint (vgl. oben p. 100 f.).

12. Dürfen wir nun als paulinischen Grundgedanken festhalten, dass die Rechtfertigung den vollen Heilsbesitz oder doch mit den entscheidenden Anfängen des Heiles die volle Gewissheit der Vollendung gewährt, kann dieser definitive Charakter des Rechtfertigungsaktes

selbst durch die Rücksicht auf das sittliche Moment nicht erschüttert werden, weil dies nichts für sich Selbständiges darstellt, sondern als Gotteswirkung die unmittelbare Folge der im Rechtfertigungsurtheil ausgesprochenen Willensentscheidung Gottes ist¹, so wird es doch an diesem Punkte unmittelbar verständlich, dass diese Betrachtungsweise der Ergänzung bedarf. Mit ihrer stetigen und ausschliesslichen Durchführung ist es nicht gethan. Denn die Rücksicht auf die Eigenart des Willens verlangt es, das, was als göttliche That geglaubt wird, ihm als seine That zuzurechnen, und was als Gottes That in Zukunft erhofft wird, an den Willen als Forderung zu stellen. Darin liegt der Grund, dass auch vom Apostel mit beiden Denkformen nach dem jedesmaligen Bedürfniss abgewechselt wird. Es ist aber klar, dass, was als Gottes That dem Glauben gewiss ist, als Forderung an den sündigen Willen, an der Erfahrung bemessen, den Beigeschmack des Unsicheren und Schwankenden erhält. Und davor ist nichts sicher, selbst die Rechtfertigung nicht. Sobald sich der Blick auf das subjektive Erlebniss, auf das Recht, von der eigenen Gerechtigkeit, sei es auch der Glaubensgerechtigkeit zu reden, richtet, nimmt dieser Gedanke an dem Auf- und Abwogen der eigenen Empfindung, an den Schwankungen und Unregelmässigkeiten der psychischen Entwicklung Theil. Das ist für die Versöhnung und Heiligung schon dadurch festgestellt, dass sie als Forderungen auftreten. Es gilt aber auch für die Rechtfertigung und ihren ganzen Zusammenhang. Man beachte nur, wie der durch sie erschlossene Zugang zu Gott und das Rühmen auf Gott hin (5 2 11) unmittelbar die Hoffnung auf Gottes Herrlichkeit, aber auch nur die Hoffnung in sich schliesst (Rm 5 2 Gal 5 5 Rm 8 24 f.). Damit ist zwar prinzipiell eine Abschwächung des Rechtfertigungsgedankens nicht gesetzt, aber psychologisch betrachtet wird die mit der Rechtfertigung erschlossene Anwartschaft auf's ewige Leben nur unter der Bedingung wirksam, dass man wirklich die Hoffnung hegt, dass man wartet (Gal 5 5 I Kor 1 7 Rm 8 19 23 Phil 3 20) und seine Erwartung mit Geduld festhält (Rm 8 25, vgl. I Th 1 3). Ja durch Uebung der Geduld wird erst die Probe bestanden, welche die Hoffnung zu genügender Stärke heranreifen lässt (Rm 5 4). Die Dauer des Friedens mit Gott hat also ihre Probe daran, dass der Christ sich der von Gott über ihn verhängten Trübsal und so auch in der Trübsal seines Gottes zu rühmen vermag (Rm 5 3 11) und jegliche Geduld und Langmuth mit

¹ Dazu vgl. noch unten p. 206 f, auch SCHLATTER, Der Glaube p. 220 f., 227 f., 229: „Das Wunder, das jeden kreaturischen Akt als solchen kennzeichnet, ist auch der Rechtfertigung eigen.“

Freude und Dank gegen den Vater übt (Kol 1 11 12), also darin die rechte Gottesverehrung übt.

Aber nicht nur die der Rechtfertigung, Versöhnung und Heiligung unmittelbar entspringenden Funktionen, sondern auch die Rechtfertigung selbst wird durch Rücksichtnahme auf ihr Erleben im Bewusstsein in das Schwanken jedes Bewusstseinsinhaltes hineingezogen. Wie Israel das Bestreben hat, die eigene Gerechtigkeit hinzustellen, so wird das richtige Verhalten als Gehorsam gegen die (dargebotene) Gottesgerechtigkeit bezeichnet (Rm 10 3). Dieser Anweisung entspricht aber das Streben (ζητεῖν) der Apostel, in Christus gerechtfertigt zu werden (Gal 2 17). Bei der herkömmlichen Deutung von 2 17 18 auf die inkonsequente Haltung des Petrus, die mir noch keineswegs überwunden scheint¹, würde das δικαιωθῆναι nicht nur als Gegenstand eines nun bereits vergangenen Strebens bis zum Vollzug der Rechtfertigung bei der Taufe, sondern als die bleibende und das ganze Christenleben beherrschende Aufgabe, welche auch in der alle Unterschiede überbrückenden Liebe der Christen unter einander gelöst wird, gedacht sein. Gegen diese Auffassung ist um so weniger einzuwenden, als sie Phil 3 9 ff. zweifellos vorliegt. Denn das ist das Eigenartige dieses Zusammenhanges, dass der Besitz der Gerechtigkeit, welche von Gott stammt und durch Glauben sich vermittelt, nicht nur als einmalige Gabe in der Vergangenheit, sondern als ständige Aufgabe erscheint²,

¹ Die von SIEFFERT vorgetragene Deutung geht von der Annahme aus, dass zu διάκονος nur ein einfaches ἐστίν ergänzt werden dürfe, und deshalb das εὐρέθημεν nicht irrational gefasst werden könne. Aber wie I Kor 12 19 Hebr 7 11 beweisen, kann in einem irrationalen Satzgefüge „der Nachsatz mit ἄν durch einen Fragsatz absorbiert“ werden (WINER⁶ p. 272). Dass μὴ γένοιτο stets einen Fehlschluss aus einer richtigen Prämisse abweise, trifft auch bei dieser Fassung zu, sofern v. 17 mit dem folgenden ἐξ eben einen Trugschluss aus v. 16 zieht, nur dass die sonst „verschwiegene Hilfsprämisse“ hier ausdrücklich genannt und in v. 18 begründet wird, wie das Benehmen des Petrus diese falsche Prämisse in der That in sich enthält. Die kontextmässig durchaus nothwendige Beziehung des δικαιωθῆναι wird von SIEFFERT trotz der Analogie von I Kor 4 3f. Phil 3 8 9 ohne Grundangabe als „ganz unrichtig“ abgewiesen. Dabei geht dann der Zusammenhang der Rede verloren. Aber auch die Folgerung, dass Christus ein Sündendiener sei, wird durchaus unverständlich. Denn die Anerkennung des Sündenstandes, die, sozusagen, der Rechtfertigung vorangeht, würde doch eben durch die Aneignung der Gerechtigkeit Christi nach gemeinsamer Ueberzeugung der Apostel aufgehoben werden. Unwillkürlich rekurriert daher auch SIEFFERT, wenn er von einer „Beschnögnung und Bestärkung der nach wie vor bestehenden Sünde“ spricht, auf den antiochenischen Fall.

² SCHLATTER a. a. O. p. 251: Das Glauben bleibt, wie es von Anfang an Besitz der Rechtfertigung ist, stets, so sehr es sich entfalten mag, Streben nach ihr, das erst nach der vollendeten Offenbarung Christi in die Ruhe treten kann.

sofern sie zum εἰρηθεῖναι ἐν Χριστῷ gehört, nach dem der Apostel strebt (beachte die subjektive Negation μὴ ἔχων). Das gesammte Streben des Christen erhält also dadurch seine eigene Art, dass ihm die Gerechtigkeit nicht in Folge eigener Leistung, sondern als Gabe Gottes durch den Glauben zu Theil geworden ist. So ist hier die Gerechtigkeit beides, Grundlage und Ziel des Christenlebens, hat also in jedem Zeitpunkt desselben die beherrschende Stellung inne. Die spezifisch subjektive Haltung des Rechtfertigungsgedankens tritt zwar in diesem spätesten Brief des Paulus am deutlichsten hervor, aber alle dazu führenden Voraussetzungen sind der paulinischen Ausprägung des Gedankens von Anfang an eigen, und Gal 2 17 beweist, dass der Apostel es von vornherein nicht anders gemeint hat.

Diese subjektive Fassung der Gottesgerechtigkeit bietet nun freilich für den definitiven Charakter, der ihr ursprünglich anhaftet und den der Apostel mit so grosser Konsequenz durchgeführt hat, eine grosse Schwierigkeit. Denn gerade die Verbindung der Rechtfertigung mit der Vollendung ist für die eschatologische Gedankenreihe charakteristisch. Damit ist nun aber die Annahme eines Kampfes und einer Schwankung nach erfolgter Rechtfertigung unvereinbar. Wir sahen demgemäss, dass die für Christen nothwendige und von Gottes Gnade aus selbstverständliche Sündenvergebung nirgends in die Rechtfertigung direkt eingeschlossen wird. An diesem Punkte wird es deutlich, wie die Rechtfertigung, wenn sich derart zwischen sie und die Endvollendung Mittelglieder einschieben, in ihrer Kraft abgeschwächt werden muss. Die gleiche Betrachtung gilt auch für das sittliche Bewusstsein. Für die sittliche Erfahrung, die an die psychologischen Bedingungen gebunden ist, legt sich die Neuschöpfung durch Gott in eine Reihe von Momenten auseinander, und nur die Gewissheit bleibt auf Grund der Erkenntniss von Gottes Gnade bestehen, dass, der das gute Werk angefangen hat, es auch vollenden wird (Phil 1 6, vgl. auch Gal 3 3).

Wird nun nach dieser Analogie die Rechtfertigung als Anfangsakt gedacht, so ist die Abschwächung ihres definitiven Charakters unvermeidlich. In der That liegt eine solche Rm 5 9 10 vor. Hier werden Rechtfertigung resp. Versöhnung und Errettung als zwei von einander unabhängige Erweisungen der Liebe Gottes gedacht. Allerdings übertrifft der Liebesbeweis der Versöhnung den der Errettung an Grösse in dem Masse, als der Abstand des Sünders von Gott den des Versöhnten, des Freundes oder Kindes von seinem himmlischen Vater überbietet; ferner ergibt sich der sichere Schluss, dass, wenn Gottes Gnade jenen unermesslichen Abstand des Sünders von Gott

überwunden hat, sie auch durch die Errettung die noch verbliebene Distanz aufheben wird. Aber dadurch wird doch die Thatsache nicht beseitigt, dass hier die Errettung mit der Rechtfertigung nicht vollständig zusammenfällt; diese ist zwar zur Errettung das Hauptmittel, aber doch noch nicht die Errettung selbst. Eine gewisse Abschwächung des Gedankens lässt sich vielleicht noch Kol 1 12—14 beobachten. Denn hier wird der Besitz der Erlösung oder Sündenvergebung, durch den die Christen der Gewalt der Finsterniss entnommen sind, nicht als (prinzipieller) Besitz des Antheils am Erbe der Heiligen im Licht, sondern nur als die Befähigung dazu gefasst. Möglich ist allerdings, dass das *ἐκνώσαντι* die volle subjektive Würdigkeit ausdrückt, der es, sobald die Aushändigung des Lichterbes stattfindet, nicht mehr fehlen kann. Auf diesen Gedanken führt auch die hier ausgesprochene Würdigung der Sündenvergebung als Versetzung in Christi Reich, sobald dies nach Eph 5 5 als unmittelbar in das Gottesreich übergehend gedacht wird. Immerhin legt doch die Analogie von II Kor 3 5f. näher, an eine den Christen verliehene Kraft und Tüchtigkeit zu denken, durch deren Ausübung der Antheil am Lichterbe erreicht wird. Nehmen wir noch die schon besprochenen Stellen Gal 2 17 Phil 3 9 hinzu, die auf einen ähnlichen Abstand des Rechtfertigungsgedankens vom vollen Heilsbesitz führen (vgl. insbesondere die in dem *εἰ πῶς* Phil 3 11 in unmittelbarer Nähe des Rechtfertigungsgedankens ausgesprochene Unsicherheit), so lässt sich nicht leugnen, dass sich eine, wenn auch kaum spürbare, Lockerung des eschatologischen Zusammenhanges und damit eine gewisse Abschwächung des definitiven Charakters der Rechtfertigung schon bei Paulus nachweisen lässt, und dass somit bei ihm selbst jene Entwicklung einsetzt, die so schnell der nachfolgenden Generation diesen grossen Wurf des Apostels unverständlich machte, die Nichtbeachtung des eschatologischen Ursprunges des Rechtfertigungsgedankens.

Anders ist der Gedanke in Rm 8 31 ff. gewendet. Allerdings wird hier beim Blick auf die Liebesthat Gottes, der seines eigenen Sohnes nicht schonte, nicht gesagt, dass Gott mit ihm uns Alles geschenkt habe, sondern dass Gott, der ihn für uns dahingegeben habe, uns auch alles Andere schenken werde, und dadurch rückt der Gedanke in nächste Analogie zu Rm 5 9f. Beachtenswerth ist aber, wie der Apostel die beiden getrennten Momente des Heilstodes und der Begabung mit allen Heilsgütern, die für die empirische Beobachtung auseinanderfallen, prinzipiell zusammenzufassen bemüht ist. Darauf führt schon das *ὅν ἀντὶ ν. 32*, wonach in dem Sohne alle Heilsgaben enthalten sind und mit ihm zur Austheilung kommen (vgl. I Kor 1 9);

ferner der Ausblick auf die Liebe Gottes in Christo, von deren Gemeinschaft nichts uns ausschliessen kann (Rm 8 35 39). Aber auch der Rechtfertigungsgedanke behauptet hier seine volle Kraft, indem Gott ständig als der rechtfertigende, Christus ständig als der für uns eintretende vergegenwärtigt wird, und die Anklage als eine auch in Zukunft mögliche (*ἐγκალέσει*), aber aussichtslose erscheint (Rm 8 33 34). Hier hat die auch sonst (z. B. von WEISS und CREMER) bemerkte Nachbildung von Jes 50 7—9 LXX¹ dazu geführt, dem Rechtfertigungsgedanken die Gewissheit zu entnehmen, dass alle noch vorkommenden Anfeindungen das Heil der Auserwählten Gottes nicht zu gefährden vermögen. Der definitive Charakter der Rechtfertigung wird also hier gerade mit dem Blick auf eine Menschengenossen unsicher erscheinende Entwicklung festgehalten. Ein analoger Gedanke liegt vor, wenn I Kor 1 8 Kol 1 22 die dauernde Unanklagbarkeit der Christen (vgl. Rm 8 1 Gal 5 24) ausgesprochen und in Kol auf Christi Tod begründet wird. Damit wird in der That die lutherische Form des Rechtfertigungsgedankens bereits gestreift (vgl. p. 170f.).

Aber diese Lösung der Schwierigkeiten, die sich durch die notwendige Rücksicht auf die wirkliche Bewährung der mit dem göttlichen Rechtfertigungsurtheil prinzipiell verbundenen Erneuerung des gesammten Lebens und auf die faktischen Unsicherheiten der Entwicklung in den Gläubigen ergaben, ist bei Paulus selbst nicht die übliche; er sucht sie gemeinhin gerade durch Aufrechterhaltung des ursprünglich eschatologischen Ansatzes seines Gedankens zu erreichen. In wie unbefangener Weise hierbei das spezifisch sittliche Interesse, das der Gedanke der Glaubensgerechtigkeit nirgends verleugnet, zum Ausdruck kommt, beweisen wieder die schon mehrfach citirten Stellen Gal 2 17 Phil 3 9. Aber instruktiv ist es auch, Rm 5 12—21 unter diesem Gesichtswinkel zu betrachten. Die Ausführung, in der ganz besonders stark die unmittelbare Verbindung der Rechtfertigung mit dem ewigen Leben hervortritt, ist so eingerichtet, dass hier jegliche Schwierigkeit aufhört. Denn die Vorstellung, dass die Empfänger der Gnade der Gerechtigkeit im ewigen Leben herrschen werden (5 17), macht keine Schwierigkeit, sobald sie durch die andere erläutert und ergänzt wird, dass durch den Gehorsam des Einen vor Gottes Gericht die Vielen als gerecht hingestellt werden sollen (v. 19). Denn dieser eschatologische Zusammenhang lässt bei keinem Leser den Gedanken aufkommen, dass die in Gottes Gericht für gerecht Erklärten doch ihrem wirklichen

¹ οὐ μὴ ἀσχυρθῶ, ὅτι ἐγγίξει ὁ δικαίωσας με· τίς ὁ κρινόμενός μοι; ἀντιστήτω μοι ἅμα· καὶ τίς ὁ κρινόμενός μοι; ἐγγισάτω μοι· ἰδοὺ κύριος κύριος βοηθήσει μοι· τίς κακώσει με; ἰδοὺ πάντες ὁμίεις ὡς ἑμάτιον παλαιωθήσεσθε κ. τ. λ.

Wesen nach noch Sünder sein könnten, sondern selbstverständlich bricht mit dem Zeitpunkt des Gerichts der Zeitpunkt der Vollendung, der Unveränderlichkeit in der von Gott beigelegten Gerechtigkeit an. Dadurch wird denn über den Vollsinn der von Gott beigelegten Gabe der Gerechtigkeit im ganzen Zusammenhange keine Unsicherheit mehr gelassen. Demgemäss ist denn auch kein Widerspruch dieses Gedankens mit der Vorstellung des Gerichts nach den Werken vorhanden. Der Gesichtspunkt ist freilich ein durchaus verschiedener. Während die Betonung des Gerichts nach den Werken die ethische Art des vollendeten Heils zum Ausdruck bringt, wird im Rechtfertigungszusammenhange die in Christi Sendung sich auswirkende Gnade als der entscheidende und voll genügende Grund alles Heils gedacht. Aber wie die Anwendung des Gerichtsgedankens auf die Gläubigen es einschliesst, dass eben die Gnade es ist, welche Gericht übt, ebenso schliesst der Rechtfertigungsgedanke in sich ein, dass die Gerechtigkeit, die Gottes allmächtig wirkendes Urtheil uns zuspricht, eine ganze und volle ist.

13. Wie wenig die vielfach behauptete Isolirung beider Gedanken von einander Recht hat, zeigt deutlich der Umstand, dass Paulus nicht im Mindesten daran gedacht hat, die in Rm 1—3 ausgesprochene Vergeltungstheorie nachträglich zu Gunsten der Rechtfertigungslehre für ungültig zu erklären, aber auch die Thatsache, dass er den Glauben in diesem Zusammenhange durchaus nicht immer und nicht nur als blosses Leitrohr der rechtfertigenden Gnade oder als pure Abwesenheit von Werken fasst, sondern vielmehr darunter, zwar keine selbständige Leistung gegen Gott, wohl aber im bestimmten Gegensatz zu jeglicher Anmassung Gott gegenüber die spezifische Gott wohlgefällige Gesinnung erblickt. Allerdings wird vielfach der Glaube im Rechtfertigungszusammenhange rein instrumental gefasst; so überall in der Verbindung *διὰ πίστεως*. Aber schon die Wendung *ἐκ πίστεως* bezeichnet den Glauben nicht überall als blosses Mittel ohne eigenen Werth, sondern *οἱ ἐκ πίστεως* (Gal 3 7 9 Rm 3 26 4 16) sind ersichtlich die, welche dem Gebiet des Glaubens entstammen, d. h. die geistige Art des Glaubens an sich tragen. Vor allem kann von dem Werth des Glaubens dort nicht abstrahirt sein, wo der Glaube als Bedingung der Gerechtigkeit (*ἐπὶ τῇ πίστει* Phil 3 9 neben *διὰ τῆς πίστεως*) und ihrer Fortdauer (Kol 1 22 f. *εἰ γὰρ ἐπιμένετε τῇ πίστει*) gefasst wird. Entsprechend muss es dann auch verstanden werden, wenn Gen 15 6 zu wiederholten Malen dahin gewendet wird, dass der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird (Rm 4 5 9 f. 22). Damit ist zwar die Rechtfertigungslehre nicht in ihrer schärfsten Form ausgesprochen; denn diese geht dahin,

dass Gott den, den er beruft (Rm 8 30), oder dass er den Gottlosen (Rm 4 5) rechtfertige; aber wie wenig beide Gedanken einander widersprechen, zeigt eben 4 5, wo der Glaube an den den Gottlosen Rechtfertigenden zur Gerechtigkeit gerechnet wird; ebenso wechselt mit dem Gedanken der Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit unmittelbar der Gedanke der Zurechnung der Gerechtigkeit ohne „Werke“ (Rm 4 6 11). Dieser Wechsel macht nicht die geringste Schwierigkeit, sobald man mit dem ohnehin unhaltbaren Vorurtheil gebrochen hat, dass der paulinische Rechtfertigungsgedanke die Abstraktion von der sittlich-religiösen Bethätigung des Christen verlange. Dass aber wirklich der Glaube in diesem Zusammenhange nicht mere passive auftritt, sondern als aktive Funktion des Menschen, aber freilich in unbedingter Unterordnung unter die allein entscheidende Macht der Gnade gedacht werden kann, beweist der Zusammenhang von Rm 4. Denn Abraham wird mit einem Glauben an Gott als den die Todten lebendig machen und Nichtvorhandenes gleich wie Vorhandenes rufenden vergegenwärtigt; dieser Allmachtsglaube brachte es fertig, dort, wo keine Hoffnung mehr war, die Hoffnung festzuhalten; durch den Blick auf den ganz hoffnungslosen Zustand liess er sich nicht zu Glaubensschwäche, Zweifel und Unglauben verführen, sondern ward stark im Glauben gemacht und gab Gott dadurch die Ehre, dass er in der Ueberzeugung von Gottes Allmacht an der Erfüllung der Verheissung festhielt (Rm 4 17–21). Gleicher Glaube aber ist der rechtfertigende Christenglaube (4 12 16), sofern auch er den Glauben an die Allmachtsthat Gottes an Christus¹ in sich schliesst (4 24). Hier wird also der rechtfertigende Glaube nicht als blosser Abwesenheit von Werken, sondern als die höchste Steigerung des im Allgemeinen bereits auf Gottes Macht und Verheissung gerichteten Gottvertrauens beschrieben. Eine ähnliche Steigerung des Glaubens bis zur Höhe des rechtfertigenden Glaubens, der es wagt, die bedingungslose Gnade zu ergreifen, mag Rm 1 17 das *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* bezeichnen. Analog ist der Gedanke aber auch Rm 10 6–8. Denn hier erscheint die Gerechtigkeit als Frucht (*ἐκ*) eines Glaubens, der in der Gewissheit der Fleischwerdung des präexistenten Christus und seiner Auferweckung von den Todten² sich schlicht und

¹ Vgl. p. 34. Ueber die enge Beziehung des Glaubens zur Person Christi handelt E. W. MAYER (Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus, Göttingen 1899) p. 92–115, besonders von p. 97 an. Auch er erkennt als das grundlegende Element des Glaubens die Gewissheit, dass der Gekreuzigte lebt (p. 100–102).

² Vgl. zu dieser Verwendung von Dt 30 12–15 HOLTZMANN II p. 35f. Wie in der parallelen Ausführung IV Esr 4 8, die aber charakteristischer Weise gerade

einfach an das gepredigte Wort hält und sich daraus die Gabe der Gerechtigkeit aneignet.

Damit tritt denn der Glaube an die Stelle, welche durch Versöhnung und Heiligung ausdrücklich bezeichnet wurde; er ist das Resultat der Umstimmung des Sünders, in ihm ist die geistige Nähe Gottes und der rechte Gottesdienst gleichzeitig verbunden; der Glaube ist die von Gott durch sein Wort der Verheissung, durch sein Rechtfertigungsurtheil über den Sünder beschaffte wesentliche Gerechtigkeit. Das ist insofern selbstverständlich, als sich im Glauben die Beziehung der Gerechtigkeit gegenüber Gott erschöpft, und ergibt sich schon daraus, dass er als der rechte Gehorsam gegen Gott (Rm 1 5 10 3 16 26) erscheint und im Gegensatz zu aller Anmassung Gott allein die Ehre gibt (3 27 4 20f.) An diesem Punkte stimmt Paulus mit der urchristlichen Tradition vollkommen zusammen (vgl. p. 163, 178). Ebenso aber ist der Glaube durch die mannigfachen religiösen Motive, die er darreicht, unmittelbar die Kraft alles sittlichen Lebens¹ im engeren Sinne (vgl. p. 131—138). So ergibt sich denn, dass im Glauben die beiden Grundgedanken des paulinischen wie überhaupt alles Christenthums zur Einheit zusammengehen, die Anerkennung des unbedingten Gnadenwaltens Gottes und die sittliche Art und Abzweckung dieses Glaubens.

Dazu scheint die wiederholte Zusammenstellung von Glaube und Liebe (I Th 1 3 3 6 5 8 II Th 1 3 I Kor 13 13 Kol 1 4 Philem 5 Eph 1 15 3 17 6 23) im Gegensatz zu stehen, aber durch diese populäre Trennung der beiden Hauptseiten des Christenstandes wird ihre einheitliche Zusammenfassung und die Abhängigkeit der Liebe vom Glauben ebenso wenig ausgeschlossen, wie die Trennung von Glaube und Hoffnung (p. 88) den lebendigsten inneren Zusammenhang zwischen beiden ausschliesst. Ueber diese Linie geht nur I Kor 13 2 13 hinaus. Denn hier werden beide Begriffe dermassen selbständig gedacht, dass sie gegen einander im Werthe abgestuft werden können. Dabei wird 13 2 der Allmachtsglaube in seiner höchsten Steigerung von der Liebe isolirt; indes hat hier der Gedanke rein hypothetische Form. In 13 13 aber wird das Auftauchen der πίστις (und ἐλπίς) nur verständlich, wenn

die Unzugänglichkeit der göttlichen Geheimnisse betont, ist hier an Stelle des Meeres der Abyssus gesetzt.

¹ Doch beachte die Einschränkung auf p. 131 Anm. 2, auch SCHLATTER a. a. O. p. 244. Der Grund dafür liegt nicht nur in der Freiheit des Apostels von aller Pedanterie in der Wahl des Ausdrucks und von aller Systembildung, sondern, wie in Kap. VII (besonders No. 16) deutlich hervortreten wird, auch in der Stärke des pneumatischen Elements.

damit der Begriff der γνώσις (und προφητεία) aus dem Vorigen wieder aufgenommen ist. Es wird also in diesem Zusammenhange unter πίστις wesentlich das Erkenntnissmoment des Glaubens gedacht, und dies erscheint empirisch gegenüber der ἀγάπη ebenso selbständig wie 8 1 f. die (unvollständige) Erkenntniss. In überraschender Weise ist damit die intellektualistische Auffassung des Glaubens vorweggenommen, die im Jacobusbrief gegen die (paulinische) Rechtfertigungslehre in's Feld geführt wird. In beiden Fällen aber ist der von der Liebe isolirte Glaube nicht der Vollbegriff des paulinischen Glaubens. In der Regel ist dieser vielmehr, weil als Anerkennung des unbedingten, aber ethisch gearteten Gnadenwaltens, zugleich als Quellbrunn alles Guten gedacht.

Damit ergibt sich dann, dass der Glaube das entscheidende Merkmal des Christenstandes ist und die Gesamtheit der geistigen Heilsbeziehungen in sich umfasst. Nicht leicht kann ein Urtheil verfehlt sein, als WERNLE's Behauptung, dass für Paulus der Glaube wohl am Eingange des Christenlebens stand, in seinem weiteren Verlaufe aber zurücktrat, dass er als Missionar Glaubensprediger war, den gegründeten Gemeinden aber die sittlichen Forderungen beigebracht habe, ohne an den Glauben anzuknüpfen (p. 52, 86). Man beachte nur, wie Paulus nicht nur während seiner Missionsarbeit, sondern auch rückschauend die Entstehung des Glaubens als das entscheidende Merkmal des Christenstandes hinstellt (I Th 1 3 8 2 10 II Th 1 3 4 10 Gal 2 16 I Kor 2 5 3 5 15 11 II Kor 8 7 Rm 1 8 13 11 Phil 1 29 2 17 Kol 1 4 Eph 1 15), wie ihm nichts mehr am Herzen liegt, als die Erhaltung des Standes im Glauben (I Th 3 5—7 I Kor 15 2 16 13 II Kor 1 24 13 5 Rm 11 20 Kol 1 23 Eph 6 23), das Wachsthum des Glaubens (II Kor 10 15 Phil 1 25) und die Ausbesserung seiner Mängel (I Th 3 10). So entscheidend ist der Glaube, dass nach der Stellung zu ihm die Christen als die Gläubigen im Unterschied von den Ungläubigen bezeichnet werden (I Th 1 7 I Kor 6 6 7 12—15 10 27 14 22 24 II Kor 4 4 6 14 f. Kol 1 2 Eph 1 1) und durch den Glauben verbunden sind wie Hausgenossen (Gal 6 10). Ja der Glaube begründet und charakterisirt die neue messianische Weltepoche (Gal 3 23 25), und alle Lehren sind darnach zu bemessen, ob sie mit der Glaubensnorm (Rm 3 27) übereinstimmen oder den Glauben entleeren und vernichten (I Kor 15 14 17 Rm 4 14). Verständlich werden diese hohen Aussagen über des Glaubens Kraft, sobald man darauf achtet, dass geradezu alle Heilserweisungen Gottes durch den Glauben angeeignet und erhalten werden. Auf dem Glauben oder Unglauben beruht dauernd der Stand der Gnade oder der Verwerfung (Rm 11 20—23). Die Predigt des Apostels ist Glaubenspredigt (Gal 1 23 3 2 5 Rm 10 8 14 15 17). Durch den Glauben vollzieht

sich nicht nur die Rechtfertigung, sondern auch der dauernde Zugang zu Gott (Eph 3 12) und die Errettung (I Kor 1 21 Eph 2 8), während die Ungläubigen insgesamt gerichtet werden (II Th 2 12). Durch den Glauben sind die Christen Gottes Söhne (Gal 3 26); alle Verheissungen werden den Gläubigen zu Theil (Gal 3 22 Rm 4 16). Durch den Glauben empfangen die Christen den Geist (Gal 3 14 Eph 1 13), der geradezu der Geist des Glaubens heisst (II Kor 4 13), wohnt Christus in ihnen (Eph 3 17), oder sind sie mit Christus auferweckt (Kol 2 12), wirkt Gott in ihnen (I Th 2 13, vgl. Eph 1 19). Nach dem Mass und Verhältniss des Glaubens bemessen sich alle Geltung in der Gemeinde und alle Gaben (Rm 12 3 6). Er ist die Grundlage (Eph 4 5) und das Ziel (4 13) der Gemeinde. Im Glauben wurzelt ihre Freiheit (II Kor 1 24), alle ihre Freude und ihr Friede (Rm 15 13 Phil 1 25). S. auch o. p. 129f.

Wie der Glaube das dauernde Organ aller göttlichen Heilserweisungen, so ist er auch das Prinzip alles christlichen Lebens¹. Der ganze Wandel im Fleisch ist ein Wandel im Glauben (Gal 2 20 II Kor 5 7). Neben dem unmittelbaren Verkehr mit Gottes Gnade erweist sich der Glaube zunächst wirksam in der Anrufung Christi (Rm 10 12—14 I Kor 1 2) und im Gebet. Zwar ist das Gebet nie ausdrücklich als Frucht des Glaubens² bezeichnet, aber da dieser die Kindschaft und den stetigen Zugang zum Vater (s. o.) vermittelt, muss auch das Gebet seine Folge sein, da es ja nur die Ausübung jenes Rechtes bezeichnet. Unter den Arten des Gebets tritt neben der Bitte (z. B. Phil 4 6) und der oft ausgesprochenen oder erbetenen Fürbitte besonders das Dankgebet, sei es für den Heilsstand im Allgemeinen (z. B. Rm 7 25 Kol 1 12), sei es bei besonderem Anlass (z. B. II Kor 1 11 4 15 9 11f.) hervor. Erst in Verbindung mit dem Dank erhält auch die Bitte ihre rechte Art (Phil 4 6), und wie das Gebet überhaupt nicht aufhören (I Th 5 17) und anhaltend sein soll (Rm 12 12 Kol 4 2 Eph 6 18), so muss auch für Alles (I Th 5 18) und allezeit (Eph 5 20) dem Vater gedankt werden. Seiner Natur nach schliesst das Dankgebet den Lobpreis Gottes ein (II Kor 4 15) und geht in ihn über (II Kor 9 12 13, vgl. Rm 1 21). In dem Lobpreis Gottes, wie er immer wieder durch die Briefe des Apostels hindurchtönt, erreicht das Gebet des Glaubens seinen Höhepunkt. Insbesondere in den Gottesdiensten wird es seinen Platz finden. Ist doch die Glossolie ihrem Wesen nach Gebet, Danksagung und Lobpreis (ψαλμῶν) Gottes, der, den Menschen überwältigend, geheimnissvoll aus ihm hervorbricht (I Kor 14 14—18

¹ Ueber die Allgenugsamkeit des Glaubens siehe auch SCHLATTER a. a. O. p. 208—210 und mehrfach.

² Vgl. Jac 5 15 ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως, auch 1 6 Mc 11 24 etc.

II Kor 5 11—13 Rm 8 26 f.). Daneben sollen nach des Apostels Anordnung Lied (*ψαλμός*), Lehre, Enthüllung und Mahnung in den Gemeindegemeinschaften ihren Platz haben (I Kor 14 26 31). Im Kolosserbrief wird besonders wohl mit dem Blick auf die Gottesdienste von dem reichen Wohnen des Wortes Christi in den Gemeinden geredet, welches in Lehre und Mahnung sich äussert (3 16).

Neben alle diese reichen Erweisungen des Glaubensgeistes gegen Gott und zu seiner Ehre stellen sich andere, bei denen die Beziehung auf Gott nicht so unmittelbar hervortritt, die aber doch auch als direkt religiöse sich bezeichnen lassen. Dahin gehört zunächst das Glaubenszeugniss, in dem sich der Glaube des Apostels erweist (II Kor 4 13). Aller Christen Wort soll allezeit mit Salz gewürzt sein, Gottes Gnade in sich bergend, die rechte Antwort für Jedermann (Kol 4 6); ebenso rechnet Eph 4 29 zur Befähigung jedes Christen Worte, die ein Bedürfniss des Hörers befriedigen, so zum Aufbau beitragen und dem Hörer eine Gnade mittheilen (vgl. II Kor 1 15 8 7 Rm 15 14 1 11 f.); zur Waffenrüstung des Christen gehört das Wort Gottes und die Bereitschaft, das Evangelium zu verkündigen (Eph 6 15 17). Auch die Erkenntniss steht in engem Zusammenhange mit dem Glauben (vgl. Kap. VII No. 17).

Der Mahnung, im Glauben Stand zu halten, fügt I Kor 16 13 die damit auf's Engste zusammenhängende hinzu: werdet Männer, werdet stark! Die männliche Reife (vgl. I Kor 13 11 Eph 4 13) und Kraft des inneren Menschen (Eph 3 16, vgl. Kol 2 7) erweist sich im Muth, den man dem Gegner gegenüber beweist (II Kor 10 2), einem Muth, der sich auch durch Widerwärtigkeiten und Leiden nicht bewegen lässt, feige von seinem Vorsatz abzustehen (I Th 3 13 Gal 6 9 II Kor 4 16 Eph 3 13) oder zu feigen Mitteln zu greifen (II Kor 4 1 ff.), ja, der in allen Gefahren ungebrochen bleibt (II Kor 11 23 ff.) und selbst dem Tode muthig in's Auge zu schauen wagt (II Kor 5 6 8). Dieser männliche und heldenmüthige Sinn ist das eigentliche Werk des Glaubens. Denn I Th 5 8 erscheint der Glaube als Panzer, Eph 6 16 als Schild, Kol 2 5 als Bollwerk, und entsprechend wird auch das Gebet unter dem Bilde des Kampfes vorgestellt (Kol 2 1 f. 4 12), wie so oft das ganze Leben und besonders die Evangelisationsarbeit (I Th 2 2 II Kor 10 4 f. Phil 1 27 30 4 3 Kol 1 28 f.), was ja seinen sehr realen Grund hat. Wenn in solchem Kampf der Glaube als Schutzwaffe gedacht ist, so kommt dabei in Betracht, dass an ihm alle Anfechtungen des Widersachers zu Schanden werden (Eph 6 16), sofern eben der Glaube seiner Natur nach sich durch nichts einschüchtern (Phil 1 28) und in's Wanken bringen lässt (I Th 3 2 3). Auch das spezifische Glaubenswerk (I Th

1 3 II Th 1 11) wird daher nichts Anderes bezeichnen als den Leidensmuth (vgl. I Th 1 6f. 3 2—5 u. o. p. 149¹). Die gleiche männliche Haltung zeigt sich in der Zuversicht, die mit dem Muth (II Kor 10 2) und mit dem Glauben sich verbindet (Eph 3 12) und eine innere Sicherheit zeigt, die sich, von jedem fleischlichen Vertrauen scharf unterschieden (II Kor 1 9 Phil 3 3f.), auf den Wegen des befohlenen Dienstes (II Kor 3 4ff.) durch nichts beirren lässt (Rm 8 38), und sich als berechtigter Optimismus über das ganze Leben ausbreitet (II Th 3 4 Gal 5 10 II Kor 1 15 2 3 Rm 15 14 Phil 1 6 25 2 24). Mit dieser inneren Sicherheit verbindet sich (Eph 3 12) ferner jener Freimuth, der in nichts das Licht scheut (I Th 2 2 ff. II Kor 3 12 7 4 Phil 1 20 Eph 6 19 f.). Die männliche Kraft bewährt sich schliesslich in der Geduld, mit der man das unabwendbare Leid trägt und sich nicht zum Zorn hinreissen lässt (Kol 1 11), sondern still das Gute thut (Rm 2 7); solche Geduld hat Christus bewährt (II Th 3 5), und sie ist auch seinen Dienern eigen (II Kor 6 4 12 12). Die Geduld ist aber mehr als blosser Ergebung, denn sie soll sich mit Freude verbinden (Kol 1 11 f.), und wie sie der Hoffnung entspringt (I Th 1 3), so ist die Geduld im Leiden die Form, in der der Christ seine Heilserwartung und sein Hoffen im Leiden festhält (Rm 8 25 15 4) und schliesslich bewährt findet (Rm 5 4)¹.

Nach anderer Seite erprobt der Glaube seine männliche Reife durch die Wachsamkeit (I Th 5 6 I Kor 16 13 Kol 4 2 Eph 6 18)², mit der sich I Th 5 6 8 die Nüchternheit auf's Engste verbindet. Dass wir uns auch hiermit auf dem Gebiet des Glaubens bewegen, zeigt die Art, wie Kol 4 2 Eph 6 18 als Ausübung der Wachsamkeit das Gebet, insbesondere die Danksagung erscheint; ebenso wird Phil 4 6 7 die Bewahrung der Gedanken und Anschläge in Christus durch den Frieden Gottes als Frucht des Gebetsverkehrs mit Gott erwartet. Eine andere Beziehung des Gedankens tritt in I Th 5 6 ff. hervor, wo die Wachsamkeit und Nüchternheit der heidnischen Sicherheit und Ueppigkeit entgegengestellt wird (vgl. Rm 13 12 f.). Ebenso führt das Gebet naturgemäss gelegentlich eine Beschränkung selbst des an sich freistehenden Lebensgenusses mit sich (I Kor 7 5, vgl. Act 13 3 21 23 f.). Gehen an diesem Punkte die religiösen Erwägungen unmittelbar in Regeln für die Zucht des sinnlichen Lebens über, so hat doch der Gedanke der Wachsamkeit noch eine allgemeinere Beziehung und Anwendung. Denn nicht

¹ Vgl. p. 86—88, auch E. W. MAYER a. a. O. p. 103—105, sowie seine ganze Ausföhrung über die Linien, die vom Christusglauben „zum eigentlichen Gottvertrauen, oder was ja wohl dasselbe ist, dem Gefühl der Gotteskindschaft“ hinüberführen (p. 102 ff., namentlich die kurze Zusammenfassung p. 112 f.).

² Dazu vgl. auch oben p. 97, 134 f.

nur die Bewahrung vor sittlicher Ansteckung (I Kor 15 33, vgl. 5 6f. 11), sondern jegliche Behütung vor dem Bösen (II Th 3 3) und jede bewahrende Thätigkeit (I Th 5 23) ist Sache der geistlichen Wachsamkeit und Nüchternheit. Dann aber muss die Wachsamkeit wie im Gebet, so auch in der sorgsamten Prüfung der göttlichen Wahrheit (I Kor 2 14f. 14 29) und des göttlichen Willens (I Th 5 21 Rm 2 18 12 2 Phil 1 10 Eph 5 10) und in der genauen Beurtheilung des eigenen Glaubensstandes (II Kor 13 5), wie der eigenen Handlungen (Gal 6 4 I Kor 11 28f. 31 Rm 14 22f.) sich auswirken. Diese ist zwar nicht untrüglich (I Kor 4 3 4), aber dennoch ist sie das nothwendige Präservativ gegen sittliche Verirrungen (I Kor 11 31¹, vgl. noch oben p. 125, 141).

Dem gleichen Zwecke der Gewissensschärfung dient die von der Gemeinde ausgehende Ueberführung der Sünder (I Kor 14 24 Eph 5 11 13), die im Wesen des Lichtes begründet ist (Eph 5 13), die brüderliche Zurechtweisung (I Th 5 12 14 II Th 3 15 I Kor 4 14 10 11 Rm 15 14 Kol 1 28 3 16 Eph 6 4), die Mahnung (*παρακαλεῖν* oft, z. B. I Th 4 1 10 I Kor 14 31 Rm 12 1 etc.). Eben dieser Begriff zeigt wiederum den engen Zusammenhang der sittlichen mit den religiösen Gesichtspunkten. Denn das gleiche Wort bezeichnet wie Mahnung, so sehr häufig (wie *παράμυθισθαί*) Zuspruch und Trost (z. B. I Th 4 18 II Kor 1 4 etc.). Selbstverständlich ist das Trösten eine Funktion des Glaubens, sofern es eben Gott ist, von dem aller Trost stammt (II Kor 1 3 4 Rm 15 5), und der uns ewigen Trost gegeben hat (II Th 2 16) in Christus (Phil 2 1), und es wird gelegentlich auch die Vermittlung durch den Glauben ausdrücklich hervorgehoben (Rm 1 12). Neben dem Trost wird noch die Stärkung (*στηρίζειν*), die Hülfeleistung für die Schwachen (I Th 5 14), die Zurechtbringung derer, die in Uebereilung gesündigt haben (Gal 6 1), die Erbauung und Belehrung genannt.

So ist zweifellos das Christenleben im Anfang, wie im Fortgang, im Grossen, wie im Kleinen vom Glauben getragen. Und zwar gilt das nicht nur von den im engeren Sinne religiösen, sondern ebenso von den sittlichen Funktionen. Denn der Gottesglaube schliesst unmittelbar den Gottesdienst ein (I Th 1 8f.). Desshalb wirkt der Glaube durch die Liebe (Gal 5 6), und was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde (Rm 14 23). Der im vorigen Kapitel aufgewiesene Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit kann hier noch nach zwei Beziehungen ergänzt werden. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der Glaube auch auf seinem eigensten, dem religiösen Gebiet, sittliche Art an sich

¹ Wahrscheinlich geht dies Wort direkt auf Sir 18 20 zurück *πρὸ κρίσεως ἐξέταξις σαυτὸν, καὶ ἐν ὧρᾳ ἐπισκοπῆς εὐρήσεις ἐξήλασμόν*. Auch dieser Kontext zeigt (v. 19 21) die Beziehung des Gerichts zur ἀβρώστια.

haben muss. Das zeigt die gelegentliche Rede von der Liebe zu Gott (II Th 3 5 I Kor 2 9 8 3 Rm 8 28) und Christus (I Kor 16 22 II Kor 5 14 Eph 6 24). Zwar ist diese nie ausdrücklich mit dem Glauben identifiziert, aber dennoch muss diese Gleichsetzung vorgenommen werden. Denn der Grund, der für diese Liebe angegeben wird, fällt mit dem Inhalt des Glaubens zusammen und von der Liebe zu Gott und Christus wird genau so wie sonst vom Glauben der ganze Heilsstand in Gegenwart und Zukunft abhängig gemacht. Sollen also diese Aussagen nicht einander widersprechen, so müssen beide Begriffe dasselbe Verhältniss zu Gott ausdrücken. Darauf führt auch Gal 2 20, wo der Glaube auf die Liebe Christi bezogen wird, während diese z. B. II Kor 5 14 die Liebe zu ihm anregt. Sind aber beide Begriffe wesentlich identisch, so folgt, dass der Glaube, da er Liebe zu Gott in sich schliesst, durchaus sittliche Art zeigt. Denn die Liebe im Sinne des Neuen Testaments ist eben die spezifisch sittliche Gesinnung.

Auf das gleiche Resultat werden wir aber auch geführt, sobald wir die Entstehung des Glaubens in's Auge fassen. Paulus hat diese niemals absichtlich besprochen, aber seine wiederholten Andeutungen lassen darüber keinen Zweifel, wie er den psychischen Vorgang sich vorstellt. Gelingt es dem Propheten, dem Ungläubigen das Verborgene seines Herzens kund zu machen, ihm seine Sünde überwältigend vor Augen zu stellen, so entsteht in ihm der Glaube (I Kor 14 24f.). Ebenso wird Eph 5 11—14 der Weckruf an den Schläfer, von seinem (Sünden-) Tode aufzustehen, auf die sittlich überführende Macht des Lichtes bezogen¹. Ferner ist der Apostel sich der Nothwendigkeit bewusst, dass Verkündigung und persönlicher Wandel einander entsprechen müssen, da anderenfalls der Dienst am Evangelium, statt seinen Zweck zu erreichen, geschmährt würde (II Kor 6 3 4). Er knüpft also an die sittliche Urtheilskraft jedes Menschen an und will seine Predigt vor das Forum des Gewissens gestellt haben (II Kor 4 2 5 11). Auch den Thessalonichern gegenüber weist er auf den Gesamteindruck seiner sittlichen Erscheinung hin, der bei der Abwesenheit aller unlauteren Motive und bei seiner Opferwilligkeit die Garantie dafür gibt, dass es die Wahrheit ist, die er zu ihnen geredet hat (I Th 2 1—12). Dazu tritt ergänzend der andere Gesichtspunkt, dass er selbst nichts wider die Wahrheit kann, sondern nur für die Wahrheit (II Kor 13 8), dass er

¹ SCHLATTER (mit Berufung auf Gal 2 16 Rm 1—3): „Somit entsteht das Glauben für Paulus aus einem totalen Verzicht auf das eigene Recht“ (a. a. O. p. 197, s. auch das Folgende und p. 205). JACOBY a. a. O. p. 246 findet in den Thessalonicherbriefen Glauben und Unglauben als „die Ergebnisse allgemeiner sittlicher Entwicklungen“ betrachtet.

einem Gefangenen gleicht, den der Triumphator zur Schau aufführt (II Kor 2 14). Mit anderen Worten: Das Evangelium, das er verkündigt, verkündigt er unter einem inneren Zwange, den die Wahrheit ihm gegenüber ausübt (vgl. I Kor 9 16 17); sie beherrscht ihn, und im Gehorsam gegen sie und in Scheu vor jeder Verletzung verkündigt er das Evangelium. Und wie er selbst im Gehorsam an die Wahrheit gebunden ist, so verlangt er auch und bewirkt er Gehorsam und nimmt jeden Anschlag gefangen unter den Gehorsam Christi (II Kor 10 5). So versteht es sich, dass der Glaube Gehorsam (Rm 1 5) gegen die Wahrheit ist, und daraus ergibt sich von Neuem seine eminent sittliche Art (vgl. o. p. 137, auch CREMER a. a. O. p. 327f.).

Ist der Glaube aber in seiner Entstehung sittlich bedingt, und ist er wiederum sittlich wirksam, so ist eben in ihm die Synthese von Religion und Sittlichkeit gegeben. In erster Linie ist er das dauernde Organ der Heilsaneignung und steht unter dem Eindruck der unbedingten Abhängigkeit von Gottes Gnade; zugleich aber ist er nach Entstehung und Auswirkung sittlich geartet. Dadurch ist dann freilich der Glaubensgedanke in hervorragendem Masse geeignet, die ganze Art des Christenthums zum Ausdruck zu bringen.

14. Fassen wir unser Ergebniss kurz zusammen. Wie Jesus den Inhalt des Reiches Gottes aus der Zukunft schon in die Gegenwart hineinzustellen vermocht hat, so vollzieht Paulus die gleiche Umbildung am Gedanken des göttlichen Gerichts. Den Inhalt dieses göttlichen Aktes entnimmt er der Ueberzeugung von Gottes Vaterliebe, als deren entscheidenden Erweis er das Bundesblut des Heilsmittlers anschauen lehrt. Auch im Gegensatz zu der Gerechtigkeit der Pharisäer, in der Ueberordnung der Gnade über das Recht, in der Predigt vom Glauben an Christus als dem einzigen Errettungsmittel wirken bei ihm Jesu Ueberzeugungen nach. Petrus als getreuester Repräsentant der Anschauung Jesu steht dem Grundgedanken des Paulus nahe. Ihre Eigenart erhält die paulinische Kombination durch ein neues Element. Sie bietet die Auseinandersetzung des gläubig gewordenen Pharisäers mit seiner eigenen Vergangenheit. Die Gesetzesreligion in ihrer pharisäischen Zuspitzung erscheint ihm als nothwendiger, gottgeordneter Durchgangspunkt zum Evangelium; in der bodenlosen Verzweiflung, in die sie die Seele des Frommen stürzt, in der furchtbaren Konsequenz der Verwerfung und Verfluchung des Messias musste sie restlos durchlebt werden, — ebenso wie das Heidenthum in die ganze Tiefe der ihm eigenen Form der Sünde stürzen musste, — damit der ertödteten Welt, der ertödteten Seele Licht und Heil komme von der Neuschöpfung Gottes im Auferstan-

denen. So ist der geschichtliche Verlauf nothwendig und doch thöricht, das Gesetz in seiner Gesamtheit göttlich und doch widergöttlich, Christi Leben und Tod die Anpassung an die Rechtsordnung und doch ihre völlige Zertrümmerung. Das Gesetz als reine Vergeltungsordnung hat seinen Werth nicht in sich selbst, es wird abgeschafft, sobald die ursprüngliche und ewige Gottesordnung der Gnade und des Glaubens auf den Plan tritt. Ob es bis dahin wirklich die Alleinherrschaft geführt hat, und wie sich von da aus die israelitische Religion erklären liesse, so zu fragen ist der Apostel durch die eschatologische Orientirung seiner ganzen Anschauung wie durch den Mangel an geschichtlichem Sinn verhindert worden. Genug, das Gesetz als reine Vergeltungsordnung ist aufgehoben, aber zugleich ist die Vergeltungsordnung bestätigt und anerkannt. Der Gnade untergeordnet, bezeichnet sie ihren ethischen Charakter, den untrennbaren Zusammenhang von Gerechtigkeit und Leben. Desshalb ist auch der Rechtfertigungsgedanke mit dem Gericht nach den Werken nicht unverträglich. Das leitende Interesse ist in beiden Fällen zwar verschieden, aber das Rechtfertigungsurtheil verhält sich nicht gleichgültig gegen den ethischen Gesichtspunkt, das Gericht nach den Werken schliesst die Gnade und die unbedingte Werthschätzung des Glaubens in sich ein. Ueberdies finden sich eine Reihe von vermittelnden Mischformen, sofern die psychische Bedingtheit der Glaubensgerechtigkeit hervorgehoben wird, und diese geradezu als Aufgabe erscheinen kann. Gemeinhin allerdings tritt, ihrer eschatologischen Orientirung entsprechend, ihr fester und definitiver Zusammenhang mit allen Heilsgütern, insbesondere der Heilsvollendung und demgemäss ihre Unabhängigkeit von allem menschlichen Werden und Schwanken hervor. Ist sie doch gar nichts Anderes als das entscheidende Urtheil des letzten Gerichts, im Tode Christi über alle Sünder zugleich mit dem Verdammungsurtheil über die Sünde gefällt, in der Taufe den Gläubigen durch Gottes Geist versiegelt. In diesem Zusammenhang ist es auch begründet, dass die Rechtfertigung formell mit der täglichen Sündenvergebung für die Gläubigen nichts zu thun hat, wenngleich das Lutherthum die sachlich richtige Interpretation bietet und es auch in der Form nicht ganz an Anknüpfungspunkten für diese Auffassung bei Paulus fehlt. Wichtiger aber als die Ausprägung der Rechtfertigungslehre, die ohnehin wesentlich polemisch ist, ist ihr Grundgedanke, die Gnade Gottes und der Glaube.

Dieser Gedanke ist umfassender als der Rechtfertigungsgedanke. Denn nicht in der Rechtfertigungslehre, wohl aber in der centralen Stellung des Glaubens (Gal 5 6 2 20) ist die Gewähr vorhanden, dass

auch fortdauernde Sünde der Christen den Gnadenstand nicht aufzuheben vermag. Ferner ist der Glaubensgedanke nicht von so grossen Schwierigkeiten gedrückt, wie die Rechtfertigungslehre. Diese bietet einen ausgezeichneten Ausdruck der Gnadenordnung Gottes im Gegensatz zur Gesetzesreligion, aber nach ihrer eschatologischen Art ist sie zu einer Wendung in's Subjektive wenig geeignet, insbesondere muss dabei von den noch immer folgenden Schwankungen und Verfehlungen des Christen der Natur der Sache nach abstrahirt werden; ferner wird der gesammte Gnadenstand auf Gottes Urtheil zurückgeführt, aber dieser Standpunkt kann nicht stets festgehalten werden, weil pflichtmässig auch die psychischen Bedingungen des Christenstandes gewürdigt werden müssen. Schliesslich behält die Anwendung der Rechtfertigung auf einen bestimmten Zeitmoment stets etwas Unsicheres und Schwankendes. Alle diese Schwierigkeiten fallen beim Glaubensgedanken weg, denn als psychisches Moment ist er durchaus subjektiv und beurtheilt doch sich selbst als objektive Gotteswirkung; an allen Schwankungen des Lebens nimmt er Theil und ist doch, indem er nicht auf sich selbst, sondern auf Gott blickt, seines Heils gewiss. Das religiöse Moment tritt in ihm als das entscheidende hervor, aber dies ist selbst sittlich geartet, und alles Sittliche ist ein Moment im religiösen Gesamtprozess des Glaubens. Gott in Christus, der Heilsbesitz und der Mensch, diese drei für die Religion entscheidenden Grössen treten im Glauben in die angemessene Beziehung zu einander, und diese Beziehung ist in ihrer rein geistigen Art den Bedingungen des gegenwärtigen Aeons angepasst. In demselben Masse als bei Paulus der Glaubensgedanke hervortritt, ist bei ihm, was von Jesu begonnen war, fortgeführt, die Umsetzung der eschatologischen Erwartungen in eine neue, in der Geschichte fortwirkende Religion. Aber allerdings löst sich die neue Religion nicht in unmittelbarer Reinheit, Klarheit und Geistigkeit aus dem eschatologischen Rahmen heraus. Das Bindeglied zwischen beiden wird durch den Enthusiasmus der Pneumatiker gebildet.

Siebentes Kapitel.

Der Heilsgedanke in pneumatischer Form.

Wir haben bereits die Wichtigkeit des Pneuma für die Umbildung der Eschatologie (p. 55), wie für die Neubildung der Religion im Rechtfertigungsgedanken (p. 172f. 174) kennen gelernt, jetzt treten

wir an die Untersuchung der Vorstellung selbst heran. Mit ihr hat Paulus auf's Engste den Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus verknüpft und sie dadurch vertieft. Beides mit einander lässt aber das erkennen, worin der Apostel für die Gegenwart seinen Lebensinhalt hat. Nimmt man den Gedanken der Herrschaft Christi hinzu, durch den diese Vorstellungen mit der Eschatologie auf's Engste verknüpft sind und den Gedanken der Erkenntniss, in dem sie, wie wir sehen werden, eine an die zeitgeschichtlichen Verhältnisse sich anknüpfende weitere Gestaltung gewinnen, so ist damit der Umkreis des Heilsbewusstseins in seiner pneumatischen Form umspannt.

1. Der Gedanke der Herrschaftsübung Christi ist bereits in seinem engen Zusammenhange mit der Vatergüte Gottes gewürdigt worden (p. 27 ff.). Nur muss man sich hüten, sie mit der Weltregierung oder gar der Vorsehung Gottes zu identifizieren. Während der Glaube an die Vorsehung vornehmlich die Hoffnung auf die Förderung der persönlichen Lebenszwecke des Frommen auszudrücken pflegt, und der Natur der Sache nach bei einer stetigen, ruhigen Entwicklung die Lebensziele der Einzelnen sehr verschieden sind, ist es hier eine gemeinsame Sache, deren Wichtigkeit alles Andere zurückdrängt und jedes individuelle Interesse absorbiert. Die „Herrschaft Christi“ spricht aus, dass die ganze Weltregierung jetzt von einem einzigen Interesse in Anspruch genommen ist, darauf ausgeht, in kürzester Frist dies eine und abschliessende Ziel zu erreichen. Ausgezeichnet drückt Eph 1 10 das dahin aus, dass nach Gottes Rathschluss die „Verwaltung der Zeitenfülle“, d. h. das Weltregiment in dieser letzten Zeit die Aufgabe habe, alles unter Christus zusammenzufassen. Die gleiche eschatologische Beziehung zeigt der Begriff des Reiches Christi in I Kor 15 24–28. Christus muss herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füße gebracht hat. Ist das nun zweifellos der apokalyptische Gedanke von der einstigen Messiahsherrschaft, so ist es offenbar in erster Linie die Parusie, mit Hinblick auf welche Paulus Christus als den Herrn bezeichnet (z. B. I Th 2 19 5 23) und welche, wie im Alten Testament, als Tag des Herrn bezeichnet wird (II Th 2 2 I Kor 1 8 5 5 II Kor 1 14 etc.). Hierbei zeigt sich die Kraft des Herrn Christus in dem Urtheilsspruch, den er fällt (II Th 1 8f.). Er wird unter dem Bilde der Feuerflamme vorgestellt (II Th 1 8), deren Hauch den Gottlosen unmittelbar niederstreckt (2 8). Aber mehr noch als die Uebung der Vergeltung (Kol 3 24 Eph 6 8f.) und des Gerichts (I Kor 4 4f. II Kor 5 10 Rm 14 4, vgl. 2 16) wird vom Apostel die rettende Thätigkeit des Herrn betont (I Th 1 10 Rm 5 9f.), der als Herr der Herrlichkeit (I Kor 2 8) mit seiner allmächtigen Kraft uns die Herrlichkeit

seiner eigenen Erscheinung mittheilen (Phil 3 21 Kol 3 4) resp. uns von den Todten auferwecken wird (I Th 4 14 *δα*; I Kor 15 22 *ἐν*). Entsprechend erscheint I Kor 15 26 54f. der Tod als letzter Feind, der bezwungen wird. Schliesslich ist zu beachten, dass das ewige Leben als ein Leben in Gemeinschaft mit Christus vorgestellt wird (I Th 4 14 17 5 10 II Kor 4 14 5 8 11 2 Phil 1 23 Kol 3 4). Wird nun an diesen bestimmten Aeusserungen die Art der Herrschaftsübung Christi auf ihrem Höhepunkte bemessen, so ergibt sich, dass nirgends das religiöse Gebiet verlassen, und dass dem Gedanken der Gerichtsübung der der Gnaden- und Liebeserweisung übergeordnet ist.

Wird aber, wie sich von neuem herausstellt (vgl. p. 47f.), die apokalyptische Deutung der Herrschaft Christi auf ein weltlich-politisches Regiment vom Apostel abgelehnt, so ergibt sich daraus eine wichtige Konsequenz. Wie schon bei Jesu an Stelle des Gegensatzes zum Weltreich der Gegensatz des Reiches Gottes gegen Satans Reich getreten war (Mt 12 25—29), dem die Weltreiche unterthan sind (ib. 4 8 9 20 25f.), so wird auch beim Apostel die entstandene Lücke durch eine supranaturalistische Betrachtung ausgefüllt. An die Stelle irdischer Gegner treten übermenschliche. Im Besitz der Herrschaft über die Erde sind Sünde und Tod (Rm 5 14 17 21 6 12), und ihrer Bezwungung gilt die entgegengesetzte Königsherrschaft Christi (I Kor 15 54ff.). Zuerst ist von ihm in seinem Tode die Sünde bezwungen und verdammt (Rm 8 3), der letzte Feldzug gilt dem Tode (I Kor 15 26). Sünde und Tod gelten aber dem Apostel nicht als blosse Personifikationen; sondern wie in der Apokalypse der Todesgott (*Αἰὼς* 20 13f.) in Person auftritt, so stehen auch für den Apostel hinter Sünde und Tod reale, supranaturale Gestalten. Auf's Deutlichste zeigt das I Kor 15 24ff., wo der Tod als letztes Glied in der Kette der *πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις* erscheint, die von Christus besiegt wird (vgl. auch Rm 8 38). Andeutungen zur Ausfüllung dieses supranaturalen Rahmens bieten schon die älteren Briefe, mit voller Deutlichkeit aber treten diese Beziehungen für uns erst in der jüngeren Literatur hervor. Ihren supranaturalen Charakter bewährt die Herrschaft Christi zunächst durch die Beziehung auf die Himmelswelt. Bei seiner Parusie wird Christus von den heiligen Engeln Gottes umgeben sein (I Th 3 13 = Sach 14 5 II Th 1 7 10), und auch sonst wird er über die Engel erhaben gedacht (vgl. Gal 4 14 I Kor 8 6). Daneben steht eine andere Anschauung von den Engeln, die, schon in den älteren Briefen spürbar, besonders im Kolosserbrief ausgesprochen wird. Diese werden als supranaturale Kräfte vorgestellt, die hinter den Weltmächten stehen (Gal 3 19 4 9 Kol 2 8 18 20), und es wird ein Gegensatz von Engelmächten auch gegen den Herrn (I Kor 2 6 s) und somit eine

der Aufhebung feindselige Spannung auch im Himmel (Kol 1 20) angenommen. Christus hat nun seine Herrschaft dadurch bewährt, dass er am Kreuz jene Mächte und Gewalten öffentlich an den Pranger gestellt und über sie Triumph abgehalten hat (Kol 2 15), oder dass er, wie es Eph 4 8 mit den Worten von Ps 68 19 ausgedrückt ist, bei seiner Aufahrt in die Höhe Gefangene gemacht hat. So ist er über alle Himmel hinausgeschritten (Eph 4 10), sitzt zur Rechten Gottes über jeder Macht und Gewalt und Kraft und Herrschaft und jedem Namen, der in diesem oder dem zukünftigen Aeon genannt werden mag (Eph 1 20f. Kol 2 10). Was hier bereits als vollbracht erscheint, das gilt freilich noch als Ziel der Weltentwicklung, sobald der Blick nicht nur die himmlischen, sondern auch die irdischen Zustände umfasst (Eph 1 10 Phil 2 10 11). Aber zum Mindesten besitzt Christus die Kraft, sich Alles unterthänig zu machen (Phil 3 21), und diese Kraft beruht doch wohl darauf, dass er das Organ der göttlichen Welterschöpfung (I Kor 8 6) und des Weltbestandes (Kol 1 17) ist, die Welt also auf seiner centralen Stellung beruht und auf sie eingerichtet ist (Kol 1 15ff.).

Ist Christus — in steter Unterordnung unter Gott — als Haupt und Herr nicht nur der irdischen, sondern auch der Himmelswelt gedacht, so entspricht dem, wenn Vollständigkeit der Betrachtung angestrebt wird, dass auch seiner Beziehung zum Reiche der Todten gedacht wird. Schon Rm 14 9 weist darauf hin, dass Christus durch seinen Tod (und seine Auferweckung) auch der Todten Herr geworden sei. Ebenso schildert Phil 2 10, wie sich vor ihm jegliches Knie der Bewohner des Himmels, der Erde und der Unterwelt beugen werde. Auch Eph 4 9 macht immer wieder den Eindruck, als sollten die *κατ' ὅρα μέρη τῆς γῆς* nicht nur auf die Erde als den, vom Himmel aus gesehen, niederen Theil des Weltenraums, sondern auf die Unterwelt zielen¹. Dann wird hier, wie Rm 14 9, der im Tode erfolgte Abstieg in

¹ Die HAUPT'sche Auffassung, dass das *κατέβη* nur die messianische Deutung des Psalmworts rechtfertigen solle, befriedigt nicht, weil eine solche Begründung ungewöhnlich und bei unserem Psalm, der für sie genug Handhaben bietet, unnöthig ist. Auch wird hier das *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* und *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* völlig gegenstandslos. Kann nun aus der besonderen Art des *ἀναβῆναι*, nämlich *εἰς ὅψος*, gefolgert werden, was man nicht aus jedem *ἀναβῆναι* folgern kann, ein vorgängiges *καταβῆναι* (vgl. Rm 10 6f. Joh 3 13), so kann auch (gegen HAUPT) einem Aufsteigen bis zur höchsten Höhe ein Herabsteigen bis zur tiefsten Tiefe entnommen werden, weil beides sich parallel steht und weil nur durch diese Ausmessung des ganzen Raumes ein *πληροῦν τὰ πάντα* erfolgt. Dieser Gedanke ist kein beiläufiger und im Zusammenhange unwesentlicher, sondern es wird damit ausgesprochen 1., dass Christus erst durch Erreichung seiner centralen Stellung im *κόσμος* zur Spendung seiner Gaben, d. h. zur Stellung als Haupt der Kirche befähigt wird (vgl.

die Unterwelt als Mittel für die kosmische Herrschaft Jesu Christi, seine Herrschaft speziell über das Tottenreich, gedacht.

Die supranaturale Art der Herrschaft Christi zeigt sich schliesslich auch im Gegensatz seiner Herrschaft gegen die des Satans. Während die an sich nicht bösen, sondern nur aus Unverstand Christus entgegenstehenden Engelgewalten durch Tod und Auferweckung ihm unterworfen erscheinen, wird naturgemäss von einer eingetretenen Unterwerfung Satans nirgends geredet, da es zwischen ihm und Christus ebenso wenig eine Uebereinstimmung geben kann, wie zwischen Licht und Finsterniss (II Kor 6 14 f.). Er wird als Gott dieses Aeons (II Kor 4 4) von einer satanischen Engelsschaar umgeben gedacht (II Kor 12 7), die man mit den *δαίμονια* (I Kor 10 20 f.), mit den „vielen Göttern und vielen Herren“ (I Kor 8 5), mit den „Mächten und Gewalten und Weltherrschern dieser Finsterniss, den Geistwesen der Bosheit“, welche die atmosphärische Himmelsregion erfüllen¹ (Eph 6 11 f., vgl. 2 2) zusammenzudenken hat. Diesem Reiche der „Finsterniss“ (Kol 1 13 Eph 6 12, vgl. II Kor 6 14 I Th 5 4 5) gilt Christi Vernichtungskampf. Der Kampf spielt sich auf Erden ab und ist so gut wie gewonnen. Denn die Gläubigen werden bereits dem gegenwärtigen bösen Aeon (Gal 1 4), der Gewalt der Finsterniss entnommen und in Christi Reich versetzt (Kol 1 13, vgl. Eph 5 7), das unmittelbar in das vollendete Gottesreich übergeht (Eph 5 5). Satan kämpft zwar noch immer gegen Christi Reich an, sucht den Fortschritt des Evangeliums zu hindern, den Glauben anzufechten und die Gläubigen zu verführen (I Th 2 18 3 5 I Kor 7 5 10 13 II Kor 2 11 11 3 14 f. 12 7 Rm 16 17 ff. Eph 4 27), aber Gott tritt ihn in Bälde unter ihre Füße (Rm 16 20); in der Vollrüstung Gottes können sie den Sieg behalten (Eph 6 10 ff.), und der Siegeslauf des Evangeliums ist unaufhaltsam. Der letzte Grund für diese ständige Niederlage des Satansreiches ist wieder supranatural. Christus verfügt unbestritten über die grössere Macht, über Gottes Allmacht (vgl. I Kor 8 6). Wie er bei seiner Parusie den Menschen der Sünde, in dem sich Satans ganze Macht konzentriert, mühelos

Eph 1 20—23), 2. dass das *ἀναβήναι* erst nach dem *καταβήναι* in die Unterwelt, d. h. nach dem Tode Christi stattfinden konnte. Damit werden die auch sonst vom Apostel genannten Bedingungen der Ausgiessung des Geistes angedeutet.

¹ Dazu vgl. EVERLING a. a. O. p. 106—112. Entgangen ist ihm die wichtige Kombination zwischen Luft und Himmelsregion bei Philo. Dieser deutet Gen 28 12 darauf, „wie auf der Leiter der Luft von der Mondsphäre als dem untersten Himmelskreise die leiblosen Seelen an Zahl den Sternen gleich sich zu uns herab und von uns wieder hinaufbewegen“ (SIEGFRIED a. a. O. p. 218). Dagegen wohnen die Engel, mit den Gestirnen identifiziert, im ätherischen Kreise (ib. p. 234, vgl. 212).

niederstreckt (II Th 2 8 9), so kann er jederzeit Satan zwingen, vom Apostel abzustehen (II Kor 12 8), wie umgekehrt durch die Macht des Herrn Jesus auch ein Gläubiger dem Satan übergeben werden kann, damit an ihm ein Strafgericht vollzogen werde (I Kor 5 4 f.).

Supranatural wie Christi Herrschaft über Todte und über die Himmelsmächte, wie sein Kampf gegen die Satansherrschaft ist schliesslich auch die Herrschaft über seine Gemeinde. Ausser der soeben citirten Stelle ist auch I Kor 10 20—22 dafür instruktiv. Die Christusherrschaft tritt hier der Dämonenherrschaft gegenüber; ein Paktiren mit beiden ist unmöglich, und unser Gehorsam gegen den Herrn beruht schliesslich darauf, dass er in seinem überweltlichen Sein stärker ist als wir. Mögen andere mit anderen Göttern und Herren zu thun haben, für Christen gibt es nur den einen Gott und den einen Herrn (I Kor 8 6). Ebenso supranatural wird seine Hülfeleistung für die Gemeinde gedacht, die ganz die Art des göttlichen Wirkens zeigt. Auf ihn werden genau wie auf Gott selbst äusserliche (I Th 3 11 I Kor 4 19 11 32 16 7 II Kor 12 8) wie innerliche Wirkungen und Hülfeleistungen (I Th 3 12 f. II Th 2 16 f. 3 3—5 16 I Kor 1 8 7 25 Phil 3 12 Eph 5 14) zurückgeführt; wie Gott selbst wird er angerufen (I Th 3 12 f. II Th 2 16 3 3—5 16 I Kor 1 8; allgemein I Kor 1 2 Rm 10 12 f.), und ihm allein gebührt (neben Gott) der Ruhm (I Kor 1 31). Auf seinen Namen erfolgt die Taufe (I Kor 1 13), und finden die Gemeindeversammlungen statt (I Kor 5 4); der Genuss seines Leibes und Blutes (10 16—21) und die Verkündigung seines Todes (11 26) charakterisiren den Gottesdienst. Der Grundton des geisteingegebenen Bekenntnisses lautet: Herr Jesus (12 3); ihm zu Ehren werden Loblieder gesungen (Eph 5 19), und insbesondere bei der Parusie wird er Gegenstand der Bewunderung und Verherrlichung seitens seiner Gläubigen (II Th 1 10 12). In alledem erweist er sich als der himmlische, göttliche Herr der Gemeinde. Ja die Gemeinde ist das eigentliche Gebiet seiner Herrschaft (I Kor 8 6). Man wird zwar seine supranaturale, kosmische Stellung namentlich im Sinn der späteren Briefe nicht blos als Mittel seiner Stellung in der Gemeinde fassen dürfen, sondern der Gesichtspunkt, die Würdestellung Christi als die denkbar höchste zu bezeichnen, tritt bereits mit einer gewissen Selbständigkeit hervor (Kol 1 15 ff. Eph 1 10 20 f. Phil 2 9 ff.). Die mit der Abwehr kosmologischer Spekulationen verbundene Richtung auf die transcendenten himmlischen Verhältnisse (Kol), sowie liturgische Bedürfnisse (Phil) scheinen dazu geführt zu haben. Aber das Heilsinteresse bleibt doch insofern gewahrt, als diese direkt göttliche Würdestellung unmittelbar seiner Gemeinde zu gute kommt (Kol 1 18 ff. Eph 1 22 4 7 ff., vgl. 3 8 ff.).

Wenn in der festgestellten Weise in den durch Ausscheidung des alten politischen Messiasgedankens entstandenen leeren Raum andere im Judenthum längst vorbereitete supranaturale Gedanken einströmen, so ist damit von selbst die Folge verbunden, dass diese supranaturale Art der Herrschaft nicht bis zum Termin der Parusie vertagt bleibt, sondern mit dem Eintritt Christi in die übersinnliche Welt erreicht erscheint. Denn die Vorstellung einer Arbeit und wohl gar eines Kampfes in den übersinnlichen Regionen würde einen unausfüllbaren, ganz leeren Gedanken ergeben. Hierin liegt der Grund, wesshalb Christi Reich und Gottesreich zusammenfliessen müssen. Es müsste leere Mythologie werden, wenn man beide unterscheiden wollte. Deshalb erscheint mit Christi Tod und Auferweckung seine Herrschaft im Himmel und im Tottenreich unmittelbar vollendet. Anders liegt es freilich auf der Erde, deren Realitäten man kennt. So entsteht hier zwischen übersinnlicher und endgeschichtlicher Betrachtungsweise der bekannte Hiatus (vgl. oben p. 174f.). Aber die Vorgänge der himmlischen Welt, in der alles bereits vollendet ist, können ihre Rückwirkung auf die irdischen Zustände nicht verfehlen.

Noch eine zweite Veränderung des alten Gedankens der Messias-herrschaft ist aufzuzeigen. Wie schon die Wirkungen der Parusie, der Kampf gegen den Satan, die Stellung Christi zu seiner Gemeinde es zeigen, wird der Effekt seiner Herrschaft durchaus praktisch-religiös gedacht. Die Art dieser Herrschaft ist wesentlich supranaturalistisch, ihr Inhalt und Effekt ist ausschliesslich auf religiöse Güter, auf Gerechtigkeit und Leben gerichtet. Hier ist der Punkt, wo die supranaturalistische Betrachtungsweise unmittelbar in die ethisch-psychologische übergeht¹. Wenn Christus im Stande der Erhöhung selbst als der Friedensprediger gedacht werden kann (Eph 2 17), so verkündigt er doch das Evangelium durch die Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, welche er der Gemeinde geschenkt hat (Eph 4 11); sie versehen ihr Amt an seiner Statt (II Kor 5 20) und als seine Diener (z. B. II Kor 3 3) und Arbeiter (z. B. I Kor 16 10), von ihm gesendet (z. B. I Kor 1 17) und bevollmächtigt (II Kor 10 8 13 10), durch seine Enthüllungen und Gaben dazu befähigt (z. B. Gal 1 12 2 8), ja so, dass er in ihnen redet und jegliche Wirkung vollbringt (II Kor 13 3 Rm 10 17 15 18f. Kol 1 29). Selbst seine äussere Erscheinung betrachtet der Apostel als ein Gegenbild der irdischen, äusserlich arm-seligen Erscheinung Christi. Nach dem Kanon *ἐστὼρῶσθι ἐξ ἀσθενείας*,

¹ PFLEIDERER, Paulinismus² p. 165: Die Hauptsache war dem Apostel jedenfalls die geistige Wirksamkeit des erhöhten Christus in der Gemeinde.

ἀλλά ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ geht's auch bei ihm zu (II Kor 13 4 4 10 11 1 5 Gal 6 17), weil nur in Schwachheit Christi Kraft vollen Spielraum gewinnt (II Kor 12 9), und im ärmlichen Thongefäß der Reichtum des Schatzes um so deutlicher hervortritt (II Kor 4 7).

Beweisen schon diese Gedanken, wie mächtig die Vorstellung von der Herrschaftsübung Christi durch den Eindruck des geschichtlichen Lebens Jesu beeinflusst wird, so führt es sich unverkennbar auf den gleichen Einfluss zurück, wenn auf die Liebe des Herrn Christus hingewiesen wird; durch Tod (und Auferweckung) hat er gleichzeitig erreicht, dass er zu unserem Herrn wurde (Rm 14 9), und dass wir mit ihm leben (I Th 5 9f.). Wie beide Beziehungen innerlich zusammenhängen, zeigt II Kor 5 14f.: Einer ist für Alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich selbst leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferstanden ist. Die Liebe, durch welche Christus sich zum Herrn der Gemeinde macht, führt die Seinen zu gleicher Liebe gegen ihn (I Kor 16 22 Eph 6 24); aber sie bestimmt sie auch zu gleichem Verhalten gegen andere. Im schärfsten Gegensatz zu jenen Lügenaposteln, welche die Gemeinde knechten und aussaugen (II Kor 11 20f.), bewährt Paulus seine Autorität nicht im Herrschen über ihren Glauben (II Kor 1 24), sondern im Dienen um Jesu willen (ib. 4 5, vgl. 8 5 etc.), nicht in Zerstörung, sondern im Aufbau (II Kor 10 8). So ist also im Herrschaftsbereiche Jesu Christi die Liebe zum allgemeinen Lebensgesetz geworden. In allgemeinerer Wendung wird dieser Gedanke sehr oft durchgeführt. Die Christen sind des Herrn Knechte (z. B. Gal 1 10 I Kor 7 22 Rm 12 11 14 18); er ist das beherrschende Haupt eines jeden Mannes (I Kor 11 3), wie der ganzen Gemeinde (Eph 1 22); er hat Jedem seine Arbeit zugetheilt (I Kor 7 17); Alle haben sein Werk zu treiben (I Kor 15 58), alles in seinem Namen zu thun (Rm 14 8 Kol 3 17), für seine Angelegenheiten Sorge zu tragen (I Kor 7 32—35). Jedermann ist den Befehlen Gehorsam schuldig, die er entweder selbst (I Kor 7 10) gegeben hat, oder die in seinem Namen (II Th 3 6 I Kor 1 10), im Herrn gegeben werden (I Th 4 1f. 5 12 27 II Th 3 12 etc.).

Der gleiche Gedanke kommt auch so zum Ausdruck, dass die Christen als dem Herrn angehörig, als sein Eigenthum bezeichnet werden (z. B. I Kor 1 12f. 3 4f. 23 6 19f. Rm 7 4 14 8). Hier setzt aber unmittelbar eine andere Anschauung ein. Denn sein Eigenthum sind sie ja dadurch geworden, dass er für sie einen theueren Kaufpreis bezahlt hat (I Kor 6 19f. 7 23), nämlich für sie gekreuzigt ist, was durch die Taufe ihnen zu Gute kommt (I Kor 1 12f. Rm 14 8f.). So liegt im Gedanken der Herrschaft Christi unmittelbar, dass der Gehorsam, den er als der himmlische Herr bedingungslos zu fordern berechtigt ist,

von ihm doch nur auf Grund seiner Segnungen gefordert wird. Uebergeordnet ist mithin in der Herrschaftsübung Christi nicht sein gebietender, sondern sein gnädiger Wille. Das drückt Rm 10 12 schön in der Form aus, dass der, der Aller Herr ist, über Alle reich ist. Sofern nun der wesentliche Ertrag des Todes Christi als Sündenvergebung oder Rechtfertigung bezeichnet werden konnte, fällt die Herrschaft Christi mit ihr geradezu zusammen. So erfordert Kol 1 13f. die Annahme, dass das Leben im Reiche des Sohnes Gottes mit dem Besitz der Erlösung oder Sündenvergebung zusammenfällt. Analog wird Gal 1 4 als Frucht der Hingabe Christi um unserer Sünden willen unsere Herausnahme aus dem bestehenden bösen Aeon bezeichnet. Diese transcendente, supranaturale Seite der Sündenvergebung und Rechtfertigung (vgl. p. 174 f.) kommt ferner darin zum Ausdruck, dass Christus als der Sachwalter der Gläubigen zur Rechten Gottes vergegenwärtigt wird (Rm 8 34). Wird das Königswalten Jesu Christi in erster Linie dem Tode (I Kor 15 25 f.) mit seinen beiden Bundesgenossen Sünde und Gesetz (ib. v. 55—57) entgegengesetzt, so muss diese Königsherrschaft ihrem eigentlichen Gehalte nach mit dem königlichen Walten der Gnade Gottes zusammenfallen (Rm 5 21) oder mit der Königsherrschaft der Gläubigen im ewigen Leben (5 17, vgl. I Kor 4 8).

Aber nicht nur mit der sündenvergebenden Gnade kann die Herrschaft Christi zusammengestellt werden, sondern sie geht ebenso in den Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus über. Das ὁμείς εἰς ἔσπε ἐν Χ. I. wird unmittelbar durch εἰ δὲ ὁμείς Χριστοῦ aufgenommen (Gal 3 28 f.); analog wird das der rechten Christusangehörigkeit entgegengesetzte (I Kor 3 22 f.) ἐγὼ Παύλου κ. τ. ἄ. durch den Hinweis widerlegt, dass doch die Taufe nicht εἰς τὸ ὄνομα Παύλου, sondern Christi stattgefunden habe (1 12 f.). Diese aber versetzt ja in die Lebensgemeinschaft mit Christus (Rm 6 3 ff.). Deutlicher ist wiederum der Uebergang beider Vorstellungen in einander in I Kor 15 22 f. Denn das ἐν τῷ Χριστῷ wird hier durch οἱ τοῦ Χριστοῦ wieder aufgenommen; umgekehrt wird dem ὅτι ἔστιν αὐτοῦ Rm 8 9 f. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν entgegengesetzt. Genau ebenso erfolgt der Uebergang beider Vorstellungen in einander, wenn Christus als das gebietende Haupt (vgl. Kol 2 10 Eph 1 22 5 23) der Gemeinde zugleich in so lebendigen Zusammenhang mit ihr gestellt wird, wie das Haupt mit dem Leibe (Kol 1 18 2 19 Eph 1 22 f. 4 15 f.). Wir sehen hieran, dass der Gedanke der Herrschaft Christi so gefasst ist, dass er unmittelbar den Lebenszusammenhang mit ihm in sich schliesst. Dies Ergebniss kann auch in keiner Weise befremden. Denn muss in das Herrschaftsverhältniss Christi zu den Seinen die gegenseitige Liebe eingerechnet werden, und ist die Form seiner Herrschaftsübung eine

wesentlich supranaturale, nach der Art der göttlichen Wirkungsweise vor sich gehende, so kann nichts verhindern, dies Verhältniss als ein Ineinander zu bezeichnen, in welchem Christus seine Herrschaft in einer an Intensität und Innigkeit nicht mehr zu übertreffenden Weise ausübt.

Für diesen Gedanken bedient sich der Apostel häufig einer Form, welche die supranaturale Art des Verhältnisses noch deutlicher zum Ausdruck bringt, der Geistesmittheilung. Auch diese Vorstellung wird mehrfach mit dem Gedanken der Herrschaft in unmittelbarem Wechsel gebraucht. So werden die dämonischen Mächte gleichzeitig als Welt-herrscher der Finsterniss und als *πνευματικά τῆς πονηρίας* bezeichnet (Eph 6 12). Noch instruktiver ist Eph 2 2. Denn hier wird im gleichen Zusammenhange der Satan als Herrscher bezeichnet, nach dessen Norm man wandelt und als Geist, der in den Ungehorsamen wirkt. Die supranatural-pneumatische Art bringt es also mit sich, dass die äussere Herrschaft unmittelbar in immanente Wirksamkeit umschlägt. Genau das Gleiche gilt von der Herrschaft Christi. Wie I Kor 10 20—22 dem Machtbereich der Dämonen der des Herrn gegenübergestellt wird, so dem dämonischen Zuge zum Götzendienst das unwiderstehliche Bekenntniss des Geistes zum Herrn (12 2 3). Ausdrücklich wird ferner die Vertheilung der Dienste durch den gleichen Herrn mit der Vertheilung der Gnadengaben durch den gleichen Geist identifizirt (I Kor 12 4 5). Auch wird von dem Geistesbesitz unmittelbar zur Christus-angehörigkeit fortgeschritten (I Kor 6 19 Rm 8 9). Christi Herrschaft vollzieht sich dementsprechend durch das Walten des Geistes in den Gläubigen. Das wird dadurch verständlich, weil eben Christus durch seine Auferweckung zu einem *πνεῦμα*-Wesen geworden ist, und weil es nun sein Geist ist, der in den Gläubigen wohnt (*πνεῦμα Χριστοῦ* Rm 8 9, *πνεῦμα κυρίου* II Kor 3 17^b). Mit der überlieferten Vorstellung vom Geiste Gottes wird diese Anschauung so ausgeglichen, dass entweder Christus als Herr des Geistes gedacht (II Kor 3 18, vgl. Eph 4 7 ff.) oder geradezu mit dem Geiste identifizirt wird (3 17^a). Anders als von einer direkten Gleichsetzung lassen sich ihrem Laute nach die Worte nicht deuten; aber man wird schwerlich diese Identifizierung metaphysisch-hypostatisch zu verstehen haben, da das für den Zusammenhang gleichgültig wäre, der Gedanke auch nicht wiederkehrt und 3 17^b 18 mit der anderen Vorstellung wechselt. Wohl aber findet eine dynamische Identifizierung, d. h. eine völlige Gleichsetzung der Wirkungen statt, wie sie auch Rm 8 9—11 ausgesprochen ist. Von hier aus erklärt sich der auffällige Artikel (*τὸ πνεῦμα* II Kor 3 17) auf's Beste. Es handelt sich um die Gleichsetzung des Herrn mit dem den Christen in

seinen Wirkungen wohl bekannten πνεῦμα, von dessen Dienst (3 8) der ganze Zusammenhang handelt. So erklärt sich auch, dass, wer dem Herrn anhängt, mit ihm einen Geist ausmacht (I Kor 6 17).

Der ursprünglich rein eschatologische Gedanke der Messias Herrschaft ist also von Paulus wesentlich supranaturalistisch, aber auch geistig, ethisch-religiös gewendet und umspannt in dieser Fassung genau ebenso wie der Gottesgedanke die Gesamtheit der Heilsbeziehungen. Von der Fassung des Gottesgedankens aber unterscheidet sich diese Anschauung dadurch, dass hier der Zusammenhang mit dem geschichtlichen Jesus und die eschatologische Art und Abzweckung der Herrschaftsübung wo möglich noch deutlicher zu Tage tritt. Unsere Aufgabe wird nun, da die übrigen Beziehungen des Gedankens schon umschrieben sind, darin bestehen, jetzt die Anschauung vom Geiste und von der Lebensgemeinschaft mit Christus in's Auge zu fassen.

2. Nach den ausgezeichneten Ausführungen von GUNKEL¹ kann über unsern Ausgangspunkt für die Darstellung des Geistesbesitzes kein Zweifel bestehen. Der Geist ist für den Apostel nicht zunächst ein Begriff oder ein „Prinzip“, sondern mit der Urgemeinde theilt er die Ueberzeugung, von dem Pneuma und seinen Wirkungen unmittelbare, persönliche Erfahrung zu besitzen. Der Geist selbst ist eine übernatürliche Kraft. Die Wirkungen des Geistes sind jene der Christenheit wohl bekannten „geheimnissvollen Machtwirkungen auf dem Gebiete des menschlichen Lebens“² (a. a. O. p. 47). Die durchgängige Anschauung des Apostels ist dabei die Einheit des Geistes. Allerdings zeigen sich auch bei ihm noch gelegentlich Spuren von der alten Verwandtschaft der Geistes- und Engelvorstellung (III Reg 22 19 21 Apk 22 6 etc., auch Act 23 8 9 u. s. o. p. 222, 227), wenn er von einem Eifern um Geister (I Kor 14 12) und von Prophetengeistern (I Kor 14 32) oder von der διακρίσις πνευμάτων (I Kor 12 10, vgl. II Th 2 2 διὰ πνεύματος, II Kor 11 4 πνεῦμα ἔτερον) redet. Aber gemeinhin spricht er von dem einen Geiste mit seinen mannigfachen Wirkungen. Ist der entscheidende Gesichtspunkt nicht der der numerischen, sondern der der qualitativen Einheit (I Kor 12 4 8 9 11 13 Phil 1 27 Eph 2 18 4 3 4), so herrscht doch unbestritten die Vorstellung, dass Gottes Geist auch numerisch nur einer sei.

¹ Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus. Göttingen 1888. Vgl. auch WEINEL, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter.

² Vgl. indess gegen diese Beschränkung oben p. 67.

Stärker schwankt die Anschauung vom Geiste an einem anderen Punkt. Die dynamische und stoffliche Betrachtung des Pneuma sind ja nicht ausschliessende Gegensätze, sofern die übernatürliche Kraft des Geistes, an einem stofflichen Substrat haftend¹, vorgestellt wird (GUNKEL p. 47 ff.). Aber doch liegt hier die Ursache einer Differenzirung der Anschauung. Die alte Vorstellung geht dahin, dass der Geist überwiegend nach Analogie eines flüssigen Stoffes gedacht wird und daher als etwas Sachliches, und gleiche Andeutungen finden sich auch bei Paulus. Er redet von dem Besitzen (ἔχειν) und Empfangen des Geistes (z. B. I Kor 6 19 2 12). I Kor 12 13 wird nach Analogie des Taufwassers der Geist als das Element gedacht, in das der Täufling untergetaucht wird und in dem er nun — im Unterschiede vom Wasser — bleibt (daher ἐν πνεύματι sein I Kor 12 3 9 etc.). Sofort wechselt dann das Bild, und der Geist erscheint wie ein Trunk, mit dem der Durst gestillt wird (12 13, vgl. 10 4). Das Gemeinsame dieser Bilder liegt darin, dass sie nicht auf die Vorstellung einer Person führen, sondern auf ein hyperphysisches Element. Es kann bei dieser Art der Anschauung ein bestimmter Unterschied zwischen dem Geiste Gottes und seinen Wirkungen im Menschen nicht gemacht werden. Von der dynamischen Auffassung des Geistes aus gestaltet sich aber die Entwicklung in anderer Weise. Es liegt an sich schon nahe, die Kraft nach Analogie der Person zu denken, die das uns verständlichste Kraftcentrum ist. Und ganz besonders nahe liegt das beim Geiste Gottes, der nach Analogie des Menschengeistes (I Kor 2 11) bewusst, persönlich gedacht wird², zumal auch seine Wirkungen meist direkt auf geistigem Gebiet liegen. Beachtet man nun noch, dass der Geist Gottes nicht in so enger Beziehung zu Gott gedacht wird, wie der menschliche Geist zum Menschen, der eben nur einen Theil der menschlichen Gesamterscheinung ausmacht, sondern dass er als die von Gott gleichsam sich ablösende und relativ verselbständigte Wirkungspotenz Gottes (oder Christi) auftritt, so ist damit nicht nur die Möglichkeit zu bestimmter Unterscheidung des Geistes von seinen Gaben oder Wirkungen gegeben, sondern der erste Schritt zur Systeme-

¹ Für PFLEIDERER ist die Stofflichkeit des Pneuma „nur ein nebensächlicher Zug, gewissermassen ein Hilfsmittel für die Vorstellungskraft“ (a. a. O. p. 208). Indess zeigt die paulinische Vorstellung vom Auferstehungsleib, dass damit das stoffliche Substrat des Geistes zu niedrig eingeschätzt ist. Richtig aber ist, dass die dynamische Auffassung durchaus im Vordergrunde steht.

² Ueber das Verhältniss des Geistes zu Gott vgl. GLOEL a. a. O. p. 13f., 176, 178, 301f., 377. Doch hat GLOEL, wenn er im Geiste „den persönlichen Gottesgeist, der zielbewusst und sittlich nöthigend“ einwirkt, sieht, die populäre urchristliche Grundlage des Gedankens nicht in Anschlag gebracht.

omatisierung der Vorstellung gethan, der Weg zur Hypostasierung des Geistes beschritten (vgl. bes. I Kor 2 10 12 4ff. Rm 8 26).

3. Ein analoges Resultat wird sich uns ergeben, sobald wir die Art der Geisteswirkung analysiren. Es kommt hierbei noch nicht so auf die Verschiedenartigkeit der Wirkungen an, als auf das Gleichartige in allen. Dabei können wir die Heilungsgaben und Krafterweisungen (I Kor 12 9f.) ausser Acht lassen; wichtig sind sie, weil sie zeigen, dass dem Geiste auch Naturwirkungen zugeschrieben werden, und dass wir an reale Kräfte zu denken haben, aber über die geistige Art der Erscheinungen können sie nichts lehren, werden vielmehr hier durch die $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (12 9) repräsentirt. Für die Einwirkung des Pneuma auf den Menschen ist nun charakteristisch die Empfindung eines unwillkürlich sich auslösenden und daher geheimnissvollen Vorganges. Man wird allerdings die Schilderung der in Korinth auftretenden Zungenredner nicht ohne Weiteres zum Massstab der pneumatischen Erscheinungen machen dürfen. Denn diese bieten in mancher Beziehung nur eine Karrikatur. Paulus deutet an, dass in Korinth eine Forcierung (14 12), eine gegenseitige Ueberbietung durch möglichst unverständliche und fremdartige Produktionen (14 20, vgl. 27) stattgefunden habe. Wie weit der vom Apostel so scharf hervorgehobene Gebetscharakter der Glossolalie (14 14—18) in Korinth erhalten geblieben war, muss dahingestellt bleiben. Aber wenn man diese Abzüge macht, so hat man in der That eine gemeinchristliche und auch vom Apostel selbst anerkannte Erscheinung vor sich¹. Das Charakteristische des Erlebnisses ist ein über den ruhigen und voll bewussten Gemüthszustand hinausgehender Moment innerer Ergriffenheit und Anbetung (daher der Vergleich mit den Zungen der Engel 13 1), der wohl nachher das Bewusstsein der Erbauung zurücklässt, zunächst aber alle Reflexion zurückdrängt und sich nur in abgebrochenen Worten und Lauten (daher die Benennung $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha$) Luft macht. Es ist das ein Zustand, der sich nach seiner Aussenseite am ehesten der Trunkenheit vergleichen lässt (Act 2 13 Eph 5 18). Auch lässt er sich durch die Analogie des Irreseins erläutern (I Kor 14 23, vgl. Act 26 24f. Joh 10 20), sofern es sich um einen ekstatischen Zustand handelt, der dem $\sigma\alpha\phi\rho\upsilon\sigma\epsilon\iota\upsilon$ entgegengesetzt (II Kor 5 13) und bei dem der $\nu\omicron\varsigma$ wirkungslos ist (I Kor 14 14)², dessen Ausse-

¹ Ganz verfehlt beurtheilt JACOBY (a. a. O. p. 328) die Glossolalie als untergeordnete Begleiterscheinung der Bekehrung.

² Auch Philo kennt ähnliche Zustände, eine Erhebung zum Göttlichen, bei der der Mensch aus sich selbst heraustritt in eine Art korybantischen Wahnsinns; „es muss dir sein, wie einem sprach- und bewusstlosen Kinde“; „wenn der göttliche Wahsinn prophetischer Begeisterung über den Menschen kommen soll, so muss die

rungen mithin unverständlich und unwirksam bleiben, wenn sie nicht interpretirt werden (14 5ff. 16—19 23 etc.). Auch der vom Apostel angeführte „Schrei“ des Geistes (Gal 4 6 Rm 8 15) und die nur von Gott verstandenen, unaussprechlichen Gebetsseufzer, mit denen der Geist für uns eintritt (Rm 8 26), führen auf die gleiche Vorstellung. In allen Fällen handelt es sich um unwillkürliche, plötzliche Ausbrüche, in denen eine den Verstand überragende Kraft tiefer Empfindung und Gebetsstimmung, sei es des Lobpreises, des Dankes oder der Bitte, den Menschen erfasst und überwältigt. So unwillkürlich ist der Vorgang, dass der Geist dem Menschen ganz objektiv wie eine fremde, übernatürliche Grösse gegenüberstehend gedacht wird. Ein analoges, ja noch machtvolleres Erlebniss schildert Paulus II Kor 12, das zwar nicht ausdrücklich auf das Pneuma zurückgeführt wird, aber doch zur Verdeutlichung herangezogen werden darf. Auch hier ist der Eindruck des Plötzlichen, Unwillkürlichen, dem gewöhnlichen Bewusstsein objektiv Gegenüberstehenden und Weihevollen der entscheidende. Es versteht sich von selbst, dass nicht alle pneumatischen Erscheinungen diesen Eindruck in gleichem Masse machen, aber in einem gewissen Masse gehört allerdings für Paulus dies Moment zum Wesen der Geisteswirkung, bezeichnet er doch die Zungenredner als die spezifischen Pneumatiker (14 37, vgl. v. 1) und *πνεῦμα* ist 14 2 15 16 Kunstaussdruck für die Zungenrede (vgl. Rm 8 26). Dass sich die Kundgebungen des Geistes von der üblichen Lebensbewegung erkennbar unterscheiden, ist fast überall direkte Voraussetzung (z. B. Gal 3 2 5 4 6). Auch das zweite grosse Charisma, das in der apostolischen Zeit und weit über sie hinaus bekannt ist, entspricht dieser Annahme. Denn der Satz des Apostels, dass die Geister der Propheten diesen unterthan sind, setzt voraus, dass der Geist auf jene Männer einen Drang ausübt, der nur nicht gerade unwiderstehlich ist; das Impulsive der Rede ergibt sich auch daraus, dass, wenn ein zweiter eine Offenbarung erhält, der erste Redner schweigen soll. Der Impuls ermattet also allmählich, und der erste Sprudel aus dem Quell des prophetischen Geistes ist der beste (I Kor 14 30 32). Die impulsive, enthusiastische Art der Geisteswirkungen erhellt schliesslich auch ganz allgemein, wenn der Geist unter dem Bilde des Feuers gedacht wird, das man nicht löschen soll (I Th 5 19), und unter dem man erglüht (Rm 12 11, vgl. Act 18 25).

Sonne des Bewusstseins (*νοῦς*) in ihm untergehen, das menschliche Licht muss in dem göttlichen verschwinden“ (ZELLER, D. Phil. d. Griechen III 2³ p. 414 f.). Am stärksten ist diese auf der Mantik beruhende (ib. III 1 p. 342—345) Methode im Neuplatonismus ausgebildet, zumal bei Plotin (ib. III 2 p. 612—618 etc.). In der Werthschätzung des klaren Bewusstseins ist der Apostel diesen Philosophen weit überlegen (s. N. 4).

Von dieser allgemeinen Art des pneumatischen Vorganges aus will es verstanden werden, wenn Paulus auch das sittliche Leben des Christen unter den Gesamtbegriff der pneumatischen Wirkungen gerechnet hat. Es genügt zur Erklärung noch nicht, zu sagen, dass das Christenleben aus der Welt schlechthin unbegreiflich, dass es ein Wunder Gottes sei (GUNKEL p. 81), sondern man muss damit verbinden, was auch GUNKEL nicht entgangen ist (p. 76, 80), dass der Geist als treibende, impulsiv wirkende Macht gedacht wird¹, der der Mensch passiv gegenübersteht (Gal 5 18 Rm 8 14). Am schärfsten kommt das Gal 5 17 zum Ausdruck. Geist und Fleisch werden hier als zwei selbständige Mächte gedacht, die um die Beherrschung des Menschen mit einander streiten. Wie also aus der *σάρξ* verschiedenartige Impulse und Bewegungen aufsteigen, die den Willen in ihren Dienst zu stellen versuchen, so entspringt dem Geiste die Gemüthsbewegung der Liebe u. s. w. Man wird die Selbständigkeit dieser Gemüthsbewegungen nicht nur durch die spontane Art der sinnlichen Affekte, sondern besser noch durch die Unabhängigkeit der Gewissensphänomene von dem subjektiven Bewusstsein und Willen veranschaulichen können. Welch' zwingende Gewalt, welche Stosskraft der Geist auf des Apostels Willen zum Guten ausgeübt haben muss, davon zeugt die Gluth, die auch seinen sittlichen Mahnungen anhaftet, ihr steter unmittelbarer Zusammenhang mit eigenartig kräftigen, Bewegung auslösenden, religiösen Gedanken. Wir haben aber auf einem angrenzenden Gebiet ein Selbstzeugniss des Apostels. Wenn er seinen Siegeslauf am Evangelium als einen Siegeszug Gottes denkt, der ihn vor sich her im Triumph aufführt (II Kor 2 14), so kommt darin das göttliche Muss, das ihn in seinen Dienst zwingt (I Kor 9 16), zu einem deutlichen Ausdruck (vgl. p. 136f.). Und die gleiche Empfindung, unter einem beseligenden, aber unausweichlichen Zwange zu stehen, dieser Eindruck der Passivität gehört zur ganzen Art des Apostels und macht sich auch in seiner sittlichen Lebensführung bemerkbar. Schon GUNKEL (p. 65) weist auf die eigenthümliche Thatsache hin, dass sich der so nüchterne und praktisch urtheilende Mann gerade in entscheidenden Augenblicken seines Lebens nicht von verständiger Ueberlegung, sondern von Offenbarungen und Impulsen des Geistes leiten liess (Gal 2 2 Act 16 9). Darin liegt dann der innere Grund für die Ausdehnung der pneumatischen Wirkungen auch auf dies Gebiet².

¹ Eine vortreffliche Schilderung der Uebermacht des neuen Gedankens, die jenen entschiedenen Supranaturalismus des Apostels verständlich macht, bietet HOLTZMANN p. 63, vgl. noch p. 57—59, 164.

² Einer Neuerung wird sich der Apostel bei dieser Auffassung gar nicht be-

Wenn auf diese Weise die Auffassung des sittlich-religiösen Lebens als Geisteswirkung verständlich wird, so ist damit freilich eine durchgreifende Aenderung der Vorstellung vom Pneuma nothwendig verbunden. Denn so werthvoll und unentbehrlich für das sittliche Handeln der starke und unmittelbare Impuls der gleichsam von aussen kommenden religiösen Erregung sein mag, so kann doch auf diesem Gebiet die unmittelbare Eingebung nicht der einzige, oder auch nur der letztlich entscheidende Faktor sein, sondern es bedarf

wusst gewesen sein, da ja auch sonst diese Zurückführung der Sittlichkeit auf des Geistes Kraft sich schon sporadisch im Alten Testament und im Judenthum fand (GUNKEL p. 83—89, auch GLOEL p. 227—232, 237f.). Wenn GUNKEL die „wesentliche Originalität“ des Paulus an diesem Punkte behauptet (p. 88), so wird man allerdings zustimmen müssen, darf aber nicht ausser Acht lassen, dass der Gedanke gleichsam in der Luft lag. Der von den Propheten nur vereinzelt geäußerte Eindruck von der Untüchtigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit ist in weiten Kreisen zum Gemeingut geworden (vgl. IV Esr). So ist (nach ZELLER III 2³ p. 416) Philo's Lehre tief durchdrungen von dem Gefühl „der Schwäche unserer geistigen und sittlichen Kraft“; „andererseits ruht sie auf der Ueberzeugung, dass den Bedürfnissen, für deren Befriedigung die eigene Kraft und die endliche Welt nicht ausreichen, durch die überweltliche Macht schlechthin genügt werde“. Allem, was geboren ist, ist, sofern es geboren, das Sündhafte angeboren. Ohne Grenzen ist, was die Seele befleckt, und es ganz abzuspülen und abzuwaschen, geht nicht an, denn jedem Sterblichen bleiben die angeborenen Gebrechen. Gott allein rettet die Seele aus den Banden der Sinnlichkeit. So lange der Logos in ihr lebt, ist es für sie ganz unmöglich, auch nur in eine unwillkürliche Versündigung zu verfallen (BAUER, Philo etc. p. 76f., 95f.; SIEGFRIED a. a. O. p. 208f., 228f.). Im tugendhaften Menschen wohnt der göttliche Geist und bewegt ihn willenlos, wie die Saiten eines musikalischen Instruments (ZELLER III 2 p. 415). Eine parallele Entwicklung zeigt sich auch in der stoischen Philosophie. Schon Kleanthes klagt, dass der Mensch sein Leben lang in Schlechtigkeit wandle, und besonders stark wird dies Urtheil von Seneca ausgesprochen. Nach Epiktet ist Anfang der Philosophie das Gefühl der Schuld und Hilfsbedürftigkeit (ZELLER III 1 p. 253f., 2 p. 236f.). Beim Uebergange von der Thorheit zur Weisheit bedarf es eines völligen Umschwunges (ib. III 1 p. 255), ja nach Seneca einer Neugeburt, die erst in einem anderen Leben eintritt (in alium maturescimus partum ZELLER III 1 p. 203 Anm. 3, vgl. auch BAUER, Christus und die Cäsaren p. 50). Dem entspricht, dass er von einem Innewohnen Gottes in dem Guten spricht (BAUER p. 45); über ihn ist eine göttliche Kraft gekommen (ep. 41). Auch bei Epiktet und M. Aurel wird das sittliche Gute als Gabe der Gottheit dargestellt (ZELLER III 2 p. 238). In der Zusammenfassung des ekstatischen Moments (s. o. p. 230² und noch GUNKEL in Apokryphen und Pseudopigraphen II p. 340ff.) mit dem Zuströmen einer neuen sittlichen Kraft erweist sich mithin Paulus in innigem Kontakt mit den bewegenden Kräften seiner Zeit. Der Anfänger eines neuen Lebens freilich ist er auch hierin nicht (GUNKEL a. a. O. p. 77). Jesus hat allerdings, soweit wir sehen können, von den sittlichen Wirkungen des Geistes nicht gesprochen, aber dass die Gerechtigkeit, die er verkündigte, nur in Gottes Kraft erfüllt werden könne, ist die selbstverständliche Voraussetzung seines gesamten Wirkens (vgl. auch Mc 10 26f.).

zugleich der ruhigen Erwägung, der sittlichen Reflexion, in der wahrlich der Apostel kein geringerer Meister ist als in der Unmittelbarkeit der Empfindung und des Anstosses. In demselben Masse also als der Geist nicht nur auf einzelne hervorragende Momente der sittlichen Entscheidung bezogen, sondern das gesammte sittliche Leben als seine Wirkung betrachtet wird, muss die dynamische Vorstellung vom Geiste, ohne je aufzuhören, sich in die der bestimmenden Norm, ja sogar in einen Qualitätsbegriff umsetzen. Charakteristisch ist die Verbindung beider Momente in Rm 8 2, wo der Geist gleichzeitig als befreiende Kraft und als Norm (νόμος) gedacht wird. Auch im folgenden Zusammenhange wechselt die Vorstellung der bestimmenden Norm (κατὰ πνεῦμα Rm 8 4 5) mit der der wirkenden Kraft (πνεύματι 8 13 14, ἐν πνεύματι 8 9, φρόνημα τοῦ πν. 8 6) beständig ab. Ueberwiegt hier die dynamische Vorstellung, so an anderen Stellen die qualitative. Bezeichnend sind hier schon Verbindungen wie πν. πράττης (Gal 6 1 I Kor 4 21) oder πν. πίστεως II Kor 4 13, πν. δουλείας Rm 8 15, κόσμου I Kor 2 12, κατανόσεως Rm 11 8 LXX, σοφίας Eph 1 17 (vgl. auch die durch das Citat erforderte, aber doch eben für den Apostel mögliche Identifizierung des πνεῦμα mit dem νοῦς Χριστοῦ I Kor 2 16), ferner die Bilder der Geistesfrucht (Gal 5 22) und Geistessaat (Gal 6 8 I Kor 9 11). Denn dem Gedanken des organischen Wachstums liegt der der plötzlichen und unvermittelten Einwirkung so fern als möglich. Besonders charakteristisch für diese Umbiegung in den Artbegriff ist ferner II Kor 12 18; von vornherein legt der Wandel „in dem gleichen Geiste“ die Umdeutung in die gleiche „Sinnesart“ nahe (vgl. Phil 1 27 Eph 2 18), und das Recht dieser Annahme zeigt sich darin, dass mit τῷ αὐτῷ πνεύματι τοῖς αὐτοῖς ἔχουσιν parallelisirt wird, wie Phil 1 27 sich das Stehen in Einem Geiste durch das μετὰ ψυχῇ συναθροόντες erweist. Am überraschendsten zeigt sich die qualitative Auffassung des πνεῦμα in I Kor 3 1 ff. Denn dem Wesen der Sittlichkeit, wie der Erkenntniss entsprechend wird eine Entwicklung auch des πνευματικόν εἶναι angenommen (ὁπω, οὐδὲ ἔτι, ἔτι v. 2 3), die sich unter dem Einfluss der apostolischen Lehre und Mahnung vollziehen muss. Damit ist in der That die im Qualitätsbegriff liegende Konsequenz der Annahme einer allmählichen Umbildung vom σαρκικόν zum πνευματικόν εἶναι vollkommen gezogen. Doch steht in dieser Hinsicht die Ausführung einzig da. Wenn 6 17 das ἐν πνεύμα εἶναι als Folge der innigen Gemeinschaft mit dem Herrn gedacht wird, oder 12 13 die Tränkung Alle zu Einem Geiste macht, so tritt zwar auch hier die qualitative Auffassung sehr stark hervor, aber das supranaturale Kraftfluidum steht ebenfalls im Vordergrunde der Vorstellung. Das Charakteristische ist eben auch für Paulus nicht irgendwie die

Trennung beider Momente, sondern darin liegt das Wesentliche der von ihm vollzogenen Entwicklung, dass er neben der quantitativen und dynamischen Auffassung des Pneuma die qualitative handhabt und zur energischen Geltung bringt. Mit der in No. 2 beschriebenen Entwicklung hängt offenbar die hier zu Tage tretende Tendenz eng zusammen. Wird das Pneuma nicht mehr nach der Analogie einer blind wirkenden Naturkraft, sondern der bewusst sich bethätigenden Person gedacht, so wird auch der deutlichste Erweis seines Wirkens nicht die äussere, stürmisch-impulsive Art, sondern die innere Qualität seines Schaffens sein.

4. Ein ähnliches Bild werden wir erhalten, wenn wir den Umfang der Charismen und die Beurtheilung ihres Werthes ins Auge fassen. Nach dem Eindruck von I Kor 12 10 gehören Prophetie und Unterscheidung der Geister ebenso zusammen, wie die Glossolie mit ihrer Auslegung. Auch I Th 5 20 21 findet die gleiche Verbindung statt. Deshalb kann I Kor 12 28 ff. Rm 12 6 ff. die *διάκρισις* fehlen, sie wird durch die Prophetie mit repräsentirt. Ferner gehören nach I Kor 12 8 das Wort der Weisheit und der Erkenntniss enger zusammen und können durch einander repräsentirt werden; der allgemeiner Begriff ist der der *γνώσις*. Das Wort der Erkenntniss ist die Lehre; so gehören 14 6 Lehre und Erkenntniss offenbar ebenso zusammen, wie Prophetie und Enthüllung. Deshalb wird 12 29 14 26 Rm 12 7 die Erkenntniss durch die Lehre repräsentirt. Neben den Heilungsgaben erhalten wir daher drei Typen von Charismen, die der Zungenrede, der Prophetie und der Lehre. Die beiden letzteren haben sich zu besonderen Berufen entwickelt (I Kor 12 28 29 Eph 4 11). Nun ist es zweifellos, dass der Apostel neben dieser bestimmten Sonderung, wonach der Prophet einen besonderen Typus neben dem Lehrer darstellt, den Begriff der Prophetie auch allgemeiner fasst. In der Gegenüberstellung der Prophetie zur Glossolie muss diese auch die Lehre vertreten; insbesondere zeigt der Vergleich von 14 26 mit v. 29 f., dass sie als Abart der prophetischen Rede gedacht ist. Als Wirkung der prophetischen Rede wird neben der religiös-sittlichen Auffassung (der *παράκλησις*) auch das Lernen (14 31) und sogar ein *κατεχέειν* erwartet (14 19), also Unterricht und Belehrung der Gemeinde. Den gleichen engen Zusammenhang zwischen Prophetie und Erkenntniss zeigt 13 2, und 13 10 ff. verschwindet die *προφητεία*, weil die irdische Unvollkommenheit sich an ihrem Korrelat, der *γνώσις* deutlicher nachweisen lässt (13 12). In dem hiermit festgestellten allgemeineren Sinn kann die Prophetie allen Gemeindegliedern zugetraut werden (14 31), während nicht alle Propheten sind (12 29). So wird sie denn als der allgemeine Gegensatz der Glossolie

betrachtet (14 1—5 22—25). Beide sind nicht der Sache, sondern nur der Form nach verschieden. Denn wie der Zungenredner Geheimnisse redet (14 2), so gehört auch zur Prophetie die Kenntniss von Geheimnissen (13 2). Wie die Zungensprache verschiedene Abarten aufweist (12 10 28), z. B. Gebet, Danksagung, Lobpreis (14 14—16), so auch die Prophetie die gleichen und noch andere. Beide sind demnach nicht sachlich, d. h. hinsichtlich des erforderlichen Masses von Geist, sondern nur formal unterschieden. Der Zungenrede ist die überwiegende Richtung auf Gott, der Prophetie auf die Brüder eigen. Vornehmlich aber wirkt bei der Prophetie der Geist durch Vermittlung des νοῦς, d. h. des menschlichen Denkvermögens, bei der Glossolie aber unvermittelt (ib.). Trotzdem schätzt der Apostel nicht wie die Korinther die Glossolie um ihrer Unmittelbarkeit willen am höchsten, sondern um der Liebe willen die Prophetie. Denn die Glossolie ist unfruchtbar (14 16—19) und kommt nur als Warnzeichen für den Unglauben in Betracht (14 21 f.), die geisterfüllten Propheten sind dagegen unmittelbar den Aposteln anzureihen (12 28 f. Eph 2 20 3 5 4 11). Die nachfolgende Entwicklung hat die Berechtigung dieses Urtheils erwiesen. Denn während die Prophetie noch lange ihren Platz behauptet und ihrem Wesen nach überhaupt nicht er stirbt, zeigen die späteren Briefe von der Glossolie keine Spur mehr. Eigenthümlich ist allerdings Eph 5 18 f. Denn hier wird eine Geisterfüllung dargestellt, die zur Trunkenheit in Gegensatz gestellt wird, also doch eine gewisse äussere Analogie mit ihr haben muss. Diese Geistesfülle aber soll in Psalmen, Oden und Liedern zum Ausdruck kommen. Ebenso wird Kol 3 16 auf die gehobene und doch gebundene rhythmische Form Werth gelegt. Darauf lässt sich die Annahme begründen, dass das geistliche Lied für die spätere Zeit an die Stelle der Glossolie getreten ist und demselben Bedürfniss einer adäquaten Aussprache der religiösen Begeisterung Rechnung trägt. Lied und Glosse stimmen auch darin zusammen, dass die Beziehung auf Gott und die innerliche Art beiden wesentlich ist (ἄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ), und ausdrücklich nennt I Kor 14 15 unter den γένη γλωσσῶν das ψαλεῖν, während 14 26 der ψαλμός der Prophetie im weiteren Sinn zugerechnet zu werden scheint. Eph 5 14 haben wir das Bruchstück eines Liedes, das sich nach seiner erhabenen Sprache als Mittelglied zwischen Glosse und Prophetie sehr wohl fassen lässt. Man beachte auch die ᾠδὴ καὶ νῆ Apk 5 9 ff. 14 3 15 3 f., worauf auch wie I Kor 14 16 das ᾠδὴν gesprochen wird (Apk 5 14).

Wie nun zwischen Glossolie und Prophetie ein Abstand in dem Grade der unmittelbaren Ergriffenheit und Ueberwältigung besteht, so

gibt es auch innerhalb des Bereichs der Prophetie zweifellos Unterschiede in der Art und dem Grade der Inspiration. Der λόγος γνώσεως des διδάσκαλος löst sich von der Prophetie nicht in dem Sinne ab, als könnte der Prophet der Erkenntniss und Weisheit entrathen, wohl aber kann es Erkenntniss und Lehre geben, die nicht gerade den Eindruck prophetischer Intuition und prophetischen Schwunges machen. Der Prophet tritt daher dem Lehrer in gleichem Masse als der höhere Begabte gegenüber, wie er selbst dem Apostel gegenüber der geringere ist (I Kor 12 28 f.). Aber auch in der Prophetie im engeren Sinne wird man verschiedene Arten unterscheiden müssen (vgl. WEIZSÄCKER Apost. Zeitalter² p. 565 f.). Während 14 34 vom Propheten die Spendung von Erbauung, Ermahnung und Trost und 14 24 f. die Enthüllung des Seelenzustandes erwartet wird, scheint 14 6 26 die Enthüllung, auf der nach v. 30 jede Prophetie beruht, noch als selbständige Spezies gedacht zu sein und könnte am ehesten als Blick in die Himmelswelt (II Kor 12 1 ff.) oder in die Heilsvollendung (I Kor 2 10 Apk 1 1) oder als spezielle Offenbarung (Gal 2 1 Act 13 2 etc.) gedeutet werden. Wird man solche Enthüllungen als Höhepunkte der Inspiration aufzufassen haben, so muss dagegen bei der διάκρισις πνευμάτων das nüchterne Urtheil und bei der Auslegung der Glossen das Nachempfindungsvermögen dominiren. Aehnliche Abstufungen befinden sich zwischen dem Glaubensmuth, der Heilungen und Kraftwirkungen zu erzielen vermag, (I Kor 12 9 f. 28 13 2) und den mannigfachen Hilfeleistungen (v. 28) und Diensten (Rm 12 7) der Mittheilung, Erbarmung und jeglicher Erweisung der Bruderliebe (Rm 12 8 ff.). Mitten unter diese stellt Rm 12 8 die Sorgfalt der Gemeindeleitung, wie I Kor 12 28 neben die ἀντιλήψεις die verschiedenen Gattungen der κυβερνήσεις, unter denen die Gemeindeleitung wohl die verbreitetste ist. Man wird urtheilen müssen, dass das Mass der äusserlich hervortretenden Inspiration in diesen Gnadengaben ein sehr verschiedenes ist. Die Grösse des Apostels zeigt sich nun darin, dass er den Werth der Gaben nicht nach dem äusseren Anschein der Inspiration abstuft, sondern sie nach ihrem Werth für die Erbauung der Gemeinde, also nach dem Massstab der Liebe bemisst, und dass er die Mannigfaltigkeit der Gaben mit der Einheit des Geistes durch die Erkenntniss der organischen Art der Gemeinde zu verbinden weiss.

Sind wir mithin auf den Gedanken geführt, dass die äussere Form der Inspiration nicht der einzige, ja nicht einmal der entscheidende Faktor für den Werth der Gabe ist, und dass sich auch eine ganz unscheinbare und schlichte Thätigkeit durch ihre Beziehung auf den Aufbau der Gemeinde als Geisteswirkung bewährt, so wird dadurch von einer anderen Seite her die pneumatische Werthung des

gesamten Christenlebens, insonderheit der Liebe, verständlich. Dass aber als erste Frucht des Geistes die Liebe und demgemäss als Massstab für den Werth der Charismen der Aufbau der Gemeinde erscheint, ergibt sich von der Grundanschauung von Gott und vom Heile aus unmittelbar als nothwendig. Wie die Geistbegabung den Forderungen der Ordnung nicht widersprechen kann, da Gott ein Gott des Friedens ist (I Kor 14 32 f.), so muss der Vatergüte, der Liebe Gottes als erste Frucht des Geistes die Liebe entsprechen. Indess kommt hier noch ein ergänzender Gesichtspunkt in Betracht. Nirgends erscheint die sittliche Wirkung des Geistes für sich isolirt. Gal 5 22 stellt neben die Liebe unmittelbar die Empfindung der Freude und des Friedens als Geistesfrüchte (vgl. Rm 14 17), und als Massstab des Werthes der Geistesgaben wird nicht unmittelbar die Liebe, sondern das *συμφέρον* oder die *οὐκοδότης*, d. h. die Förderung des religiös-sittlichen Lebens der Gemeinde verwendet. Diese allgemeine Beziehung aller Gnadengaben kommt zu einem charakteristischen Ausdruck in der *διάκρισις τῶν πνευμάτων*. Gilt diese auch als übernatürliches Charisma wie die Prophetie selbst, so lassen sich doch ihre Massstäbe namhaft machen. Wenn I Th 5 21 verlangt, Alles zu prüfen, das Gute aber zu behalten, und Rm 12 2 von der prüfenden Feststellung des Willens Gottes redet, so wird eine solche direkt ethische Beurtheilung sich nicht auf alle prophetischen Wirkungen anwenden lassen (doch vgl. Mt 7 15—23), sondern man wird auch eine direkt religiöse Norm hinzunehmen müssen. Als solche nennt schwerlich Rm 12 6 die „Uebereinstimmung mit den sicheren Lehren des Glaubens“ (WEIZS. p. 567); dagegen fordert I Kor 14 37 kategorisch vom Propheten die Anerkennung der Uebereinstimmung der apostolischen Anordnungen mit dem Willen des Herrn. Namentlich aber stellt I Kor 13 3 der gesammten Besprechung der Geistesgaben das entscheidende religiöse Kriterium voran. Wenn es hier heisst, dass Niemand, der im Geiste Gottes redet, über Jesus den Bannfluch spricht, so führt dieser negative Ausdruck ex absurdo den Beweis für den positiven Satz, dass auf den Geist Gottes nur Anspruch machen kann, wer Jesus als den Herrn anerkennt. Die zweite Hälfte des Verses kehrt dann in charakteristischer Weise den Satz dahin um, dass jedes Bekenntniss zum Herrn Jesus sich im heiligen Geiste vollzieht. Diese These eröffnet eine sehr weitreichende Perspektive, denn sie birgt den berühmten Kanon Luther's in sich, dass inspirirt sei, was Christum treibt. Analog ist der Gedanke, dass Niemand einen anderen Grund legen kann, als den, der gelegt ist, das ist Jesus Christus (I Kor 3 11). Nimmt man hinzu, dass dem Pneumatiker das Recht zugestanden wird, Alles zu beurtheilen (I Kor 2 15), so eröffnet sich sogar die Aus-

sicht, in der Christengemeinde nicht nur die Uebereinstimmung mit dem Grunde, Christus, konstatiren, sondern auch die von den Autoritäten vorgetragenen Lehren nach ihrem Werth, es sei Gold, Silber u. s. w. abstufen zu können (I Kor 3 12), wenn auch das Urtheil des Herrn (3 13) als die höchste Instanz vorbehalten werden muss. Das sind freilich Aufgaben, die der korinthischen Gemeinde noch nicht gestellt werden konnten.

5. Das Resultat von No. 2, 3 wird durch diese Untersuchung nicht nur bestätigt, sondern auch ergänzt. Im Boden der Gemeindeerfahrung und Gemeindevorstellung vom Pneuma wurzelnd, bildet doch der Apostel diese Anschauung durch die starke Betonung der persönlichen, Gottes Wesen aussprechenden Art des Geistes um, an der der sittlich-religiöse Charakter und die sittlich-religiöse Abzweckung seiner Wirkungen nicht minder wichtig, ja noch wichtiger ist, als ihre Unmittelbarkeit und impulsive Kraft. Auch die enge Beziehung des Geistes zur Person Christi trat wiederum bedeutsam hervor. Aber ehe auf diesen Zusammenhang genauer eingegangen werden kann, ist noch ein wichtiges Moment der bisher verfolgten Entwicklungsreihe in's Auge zu fassen. Mit der persönlichen Auffassung des Geistes und der Betonung der sittlich-religiösen Art und Abzweckung seiner Wirkungen verbindet sich auf's Engste die Vorstellung von einer so innigen Vereinigung des Geistes mit dem Gläubigen, dass es zu einer Individualisirung desselben kommt. Man darf diesen Gedanken nicht mit der alten Vorstellung einer Vielheit von (guten) Geistern verwechseln, sondern sie entspringt einem ganz anderen Zusammenhange. Wo die alte Anschauung von der Inspiration zum Ausdruck kommt, da wird nothwendig der Geist nach Analogie eines fremden, zwar in den Menschen eingedrungenen und ihn innerlich beherrschenden, aber doch von seinem eigenen Seelenleben deutlich unterschiedenen Wesens gedacht. Man vergleiche neben I Kor 14 insbesondere Gal 5 17 Rm 8 26, wo der Geist vom gläubigen Subjekt deutlich unterschieden wird. Auch I Kor 14 14, wo der ohne Vermittlung des νοῦς in der Zungenrede wirksame Geist als τὸ πνεῦμα μου bezeichnet wird, spricht nicht dagegen, denn hier besteht wie 14 32 die Vorstellung der Vielheit von Geistern, so dass jeder Zungenredner sein eigenes besitzt. Ein Zusammenhang mit dem Seelenleben des Gläubigen wird gerade 14 14 schlechterdings ausgeschlossen. Neben diese Vorstellungsreihe tritt nun aber eine andere, die zwar nicht minder supranaturalistisch gedacht wird, bei der es aber an psychologischer Vermittlung nicht fehlt. Wenn nämlich in mehreren Fällen der Geist einer bestimmten Person zugeeignet wird (τὸ ἐμὸν πν. oder πν. μου I Kor 5 4 16 18 II Kor 2 13 Rm 1 9 αὐτοῦ II Kor 7 13),

so wird man das nicht nach der Analogie der alten Vorstellung von einer Vielheit von Geistern zu deuten haben, da auch, wenn es sich um eine Mehrheit handelt, πν. im Singular bleibt (ὑμῶν Gal 6 18 Rm 8 16 Phil 4 23 Philem 25); ebenso wenig würde es genügen, in diesen Fällen an das rein menschliche πνεῦμα¹ zu denken, da sonst die Umschreibung statt des einfachen Pronomens unmotiviert bliebe; auch handelt es sich nie um den allgemein menschlichen, sondern stets um den christlich bestimmten Geist. Andererseits ist doch in allen diesen Fällen der Geist von dem gläubigen Ich nicht unterschieden, sondern mit demselben eng zusammengefasst. So wird dem Geiste Gottes Gnade gewünscht (Gal 6 18 Phil 4 23 Philem 25), was doch keinen Sinn hätte, wenn der göttliche Geist in seiner Unterschiedenheit vom Menschen gedacht wäre. Ebenso wird der Gottesgeist mit dem geistigen Ich zusammengefasst, wenn von einem Zeugnis des in der Glosse sich bekundenden objektiven Gottesgeistes an unseren Geist (Rm 8 16), von einem Gottesdienst in der Innerlichkeit des Geistes (Rm 1 9) und insbesondere von einer Erquickung des Geistes (I Kor 16 18 II Kor 2 13 7 13) geredet wird. Wenn Paulus nach II Kor 2 13 für seinen Geist keine Ruhe finden konnte (vgl. die Betrübniß des heiligen Geistes Eph 4 30), so steht dem die Beschreibung II Kor 7 5 (ἔσωθεν φόβοι) parallel. Wie wir uns die Vereinigung des Geistes mit dem Ich des Menschen zu einem Ganzen zu denken haben, zeigt I Kor 14 14f. 19. Hier steht der νοῦς dem πνεῦμα in der Weise gegenüber, dass er nicht etwa wie Rm 7 23 25 nur die dem Menschen von Natur innewohnende Urtheilskraft bezeichnet, sondern im Gegensatz zu dem in den Glossen sich auswirkenden, dem geistigen Inneren des Menschen unvermittelt gegen-

¹ Viel umstritten ist die Frage, ob Paulus, wie das Alte Testament (vgl. z. B. DILLMANN, Alttestl. Theol. p. 355—360), ein Pneuma des natürlichen Menschen kenne oder nicht. Fest steht, dass er I Kor 2 11 vom Pneuma des Menschen redet, also den alttestamentlichen Sprachgebrauch befolgt; ebenso sicher ist, dass er I Kor 15 45 die entscheidende Grundstelle der alten Anthropologie (Gen 2 7) auf das psychische Wesen Adam's im Gegensatz zu der pneumatischen Art des zweiten Adam bezieht. Daraus scheint sich die Verpflichtung zu ergeben, bei der Auslegung im einzelnen Fall festzustellen, in welcher Weise der Begriff zu fassen sei, aber auf ein solches „Rathspiel der Ausleger“ (HOLTZMANN II p. 16) sind die Ausführungen des Apostels nicht eingerichtet. Nimmt man z. B. mit GLOEL (p. 75) Rm 8 10 vom Geist des Menschen, so müsste v. 4—6 ebenso verstanden werden, und die ganze Ausführung würde in sich verwirrt und haltlos. Der einzige Ausweg aus den unlösbaren Schwierigkeiten, in die man sich hier verwickelt, ist die Einsicht, dass die ganze Fragestellung im Sinne des Apostels verfehlt ist. Denn mit Ausnahme von I Kor 2 11 redet er nirgends vom Geist des Menschen, auch I Kor 5 3 5 7 34 etc. nicht, sondern vom Geist des Christen, und nirgends ist diese christliche Bestimmtheit des Geistes im Zusammenhang gleichgültig.

überstehenden πνεῦμα weist er auf die vom Geist erfüllte und geleitete Vernunft des Menschen. Ferner identifiziert Paulus gelegentlich den durch das alttestamentliche Citat dargebotenen „νοῦν¹ κυρίου“ sc. Χριστοῦ mit dem Geiste (I Kor 2 14—16), und Eph 4 23 wird der eigenartige Ausdruck πνεῦμα τοῦ νοῦς gebildet. Daraus ist zwar, wie wir später sehen werden, wenigstens für den älteren Paulinismus keine volle Gleichsetzung des Geistes mit dem christlich bestimmten νοῦς zu entnehmen, wohl aber lässt sich von hier der Gedanke einer Vereinigung des Pneuma mit dem Ich des Gläubigen zu einer Einheit begreifen. Der νοῦς bildet eben, sofern er seinem Wesen nach zur σάρξ im Gegensatz steht (Rm 7 22f. 25), den Anknüpfungspunkt für das göttliche πνεῦμα, so dass dies, in den Menschen eingehend, ihn umgestaltet, sich assimiliert und mit ihm zu einer organischen Einheit zusammenwächst. Eine analoge Vorstellung findet sich Rm 9 1, wo Paulus das Zeugniß seines Gewissens im heiligen Geiste sich vollziehend denkt, also Gewissen und heiliger Geist in eine innere Einheit zusammengehen. Schliesslich zeigt I Kor 2 11 den Apostel mit dem Sprachgebrauch bekannt, der das Selbstbewusstsein des Menschen als sein πνεῦμα bezeichnet. Dann liegt es aber nahe, menschliches und göttliches πνεῦμα derart verwandt zu denken (vgl. Gen 6 3 17 7 15 LXX), dass beide sich organisch verbinden können. Wie man aber auch die Verbindung erklären möge², unzweifel-

¹ Diese Anwendung ist zweifellos dem Apostel dadurch erleichtert, dass der Grundtext Jes 40 13 הִנֵּה הוֹדוּתָא bietet, wie auch Symm. πνεῦμα κυρίου übersetzt.

² So auch CREMER, RE³ VI p. 456: „Es ist nicht zu unterscheiden zwischen zweierlei dem Menschen eignendem πνεῦμα, nämlich seinem ihm von Natur eignenden und seinem eventuell durch göttliche Geistesmittheilung erneuerten Lebensprinzip.“ Wenn er aber dies Ergebniss damit begründet, dass nicht etwa das menschliche πνεῦμα mit neuem πνεῦμα erfüllt sei, sondern Gottes Geist in unserem Geist den Glauben wirke, wenn er die Vorstellung von der Ausgiessung des heiligen Geistes für eine rein bildliche erklärt (p. 450, 456), so ist das ein Gewaltstreich ersten Ranges. Gewiss gehört es zur Eigenart des Paulinismus, das geistige Moment des Pneuma in den Vordergrund zu stellen. Insbesondere die hier beobachtete Entwicklungsreihe zeigt die Verwandtschaft des Pneuma mit dem geistigen Ich des Menschen auf's Deutlichste. Aber gewaltsam bleibt es, deshalb die ganze andere Hälfte der Vorstellung, das massiv supranaturale Element zu streichen. Ebenso geht der scharfe Gegensatz zwischen Naturkraft und persönlicher Kraft, wie ihn CREMER, Rechtfertigungslehre p. 414f., dem Apostel imputiert, über die paulinische Anschauung weit hinaus. Immanenz und Transcendenz des Gottesgeistes sind nicht miteinander vermittelt und treffen doch im innersten Wesen des Menschen auf einander. In dieser Antinomie hat die festgestellte Unlösbarkeit der Frage nach dem natürlichen Pneuma des Menschen ihren Grund. Am meisten entspricht der paulinischen Anschauung PFLEIDERER's Satz: „So gewiss Paulus den göttlichen Geist in den persönlichen Geist des Christen eingehend und zu dessen eigener Lebenskraft werdend dachte, so wenig hat er ihn doch in diesem aufgehend gedacht“ (Paulinismus p. 215).

haft ist, dass thatsächlich vielfach das πνεῦμα mit dem geistigen Wesen des Menschen zusammengefasst wird. Das zeigt I Kor 5 5, wo dem Verderben des Fleisches eine Errettung des Geistes gegenübergestellt wird, ferner I Kor 5 3 Kol 2 5, wo im Gegensatz zur σάρξ, die an die sinnlichen Schranken des Raumes gefesselt bleibt, das πνεῦμα als die Seite am Wesen des Apostels erscheint, die ihm ermöglicht, in der Ferne an wichtigen Fragen Antheil zu nehmen oder sich der Gemeinden zu freuen. Während ψυχή das konkrete Individuum (Rm 2 9 13 1) nach seiner sinnlichen, der σάρξ zugewandten Seite (so besonders ψυχικός I Kor 2 14 15 44—46), aber auch nach seiner höheren, für das Heil bestimmten Seite (II Kor 12 15 Rm 2 9 Phil 1 27) bezeichnen kann, ist natürlich das mit dem geistigen Wesen des Menschen vereinte Pneuma Gottes der spezifische Träger der Heilsbestimmung. Aber wie es unter Umständen der Gewaltmassregeln bedarf, um dem πνεῦμα die Errettung zu sichern (I Kor 5 5), so bedarf es stetiger Arbeit, nicht nur für die Reinhaltung und Heiligung von Leib und Seele, sondern auch für die des Geistes (I Th 5 23 I Kor 7 34 II Kor 7 1), denn durch die innige Vereinigung mit dem Menschen nimmt auch dieser an der Befleckung durch die Sünde Theil (II Kor 7 1) und bedarf selbst der ständigen Erneuerung (Eph 4 23, vgl. II Kor 3 16) durch Gottes Geisteskraft. Stärker als in diesen Gedanken kann allerdings die Innigkeit der Vermählung des göttlichen Geistes mit dem geistigen Wesen des Menschen nicht zum Ausdruck gebracht werden, und hier zeigt sich von neuem ein Punkt, wo die qualitative und psychologisch vermittelte Auffassung des Geistes mit der vom Apostel im Allgemeinen festgehaltenen rein supranaturalistisch-dynamischen unverträglich zu werden beginnt.

6. Es ist in der That eine folgenschwere Umbiegung, die wir bisher beobachtet haben. Die supranaturalistische Grundanschauung bleibt die gleiche, und die Föhlung mit der herrschenden Auffassung der Inspiration, mit der impulsiven, stossweise wirkenden, durchaus unmittelbaren Geisteswirkung bleibt erhalten, aber hinter dem Sturm und Drang der Geisteswirkung steht nicht mehr eine fast blind wirkende Naturkraft, sondern ein zielbewusster, ethisch gearteter, in jeglicher religiös-sittlichen, der Gemeinde frommenden Thätigkeit sich auswirkender persönlicher Wille (καθὼς βούλεται I Kor 12 11), der, nach Analogie des göttlichen Willens vorgestellt, in seiner Wirkung zu dem persönlichen, bewussten Geistesleben des Menschen ebenso wenig in nothwendigem Gegensatz gedacht wird, wie der göttliche Wille, vielmehr mit demselben sich so innig zu verbinden vermag, dass beide eine unauflösliche Verbindung eingehen. Biegt sich in dieser Weise die dynamische Betrachtungsweise stark in eine qualitative um, so muss

man ferner beachten, wie ausserordentlich mannigfaltig die auf den Geist zurückgeführten Wirkungen sind. Schon die Charismen sind so überaus verschiedenartig und zum Theil rein natürlichen Gaben und Wirkungsweisen so ähnlich, dass das zusammenhaltende Band immer mehr gedehnt werden muss. Nimmt man dazu einerseits die metaphysischen Bestimmungen über das Wesen des Pneumatischen im Auferstehungskapitel, die mit dem ursprünglichen supranaturalistischen Ansatz enge Fühlung halten, andererseits, dass die Gesamtheit der religiösen und sittlichen Bethätigungen auf das *πνεῦμα* zurückgeführt wird, so kann es in der That fraglich erscheinen, ob die so stark divergirenden Kraftäusserungen noch auf eine bestimmte, einheitlich gedachte Kraft zurückgeführt werden können. Aber damit nicht genug; man muss hinzufügen, dass schon Isaak als *κατὰ πνεῦμα* geboren bezeichnet werden kann (Gal 4 29), während auf der anderen Seite Geist und Buchstabe als die Unterscheidungsmerkmale des alten und des neuen Bundes hingestellt werden (II Kor 3 6—8 Rm 7 6). Aus alledem folgt zwar nicht, dass im Allgemeinen die Anschauung vom Geiste unklar und verschwommen würde, im Gegentheil behauptet sich die ursprüngliche Auffassung mit grosser Kraft und Zähigkeit und gibt dadurch den divergirenden Aussagen die gemeinsame Grundlage und feste Haltung. Aber es kann nicht befremden, dass gelegentlich der Ausdruck sich auch in einer gewissen Allgemeinheit und Unbestimmtheit gebraucht findet, so dass er entweder das Supranaturale im Gegensatz zum Natürlichen (so I Kor 10 3f.) bezeichnet, oder fast zur Bezeichnung der religiösen Sphäre im Unterschied von der weltlichen wird (I Kor 2 13 14 9 11 Kol 1 9 3 16 Eph 1 3 2 22 5 19).

7. Es lässt sich nicht leugnen, dass an diesem Punkt vom Apostel eine Entwicklung eingeleitet ist, die zur Hellenisirung des Christentums die Brücke schlägt. Um so wichtiger wäre es, die treibenden Kräfte der Entwicklung kennen zu lernen. Aber darüber geben seine Briefe, rein für sich betrachtet, keine genügende Auskunft. Denn von einem Fortschritt, von einer Entwicklung beim Apostel selbst kann nach dem Befund unserer Quellen für die bisher besprochenen Punkte nicht geredet werden. Schon Gal, namentlich aber I Kor enthält bereits alle wesentlichen Momente in sich vereinigt. Man wird in erster Linie die Pneumavorstellung des Apostels, wie GUNKEL mit Recht betont, aus seiner persönlichen Erfahrung abzuleiten haben. Neben dem enthusiastischen Element wird vor Allem an die Energie seines (ethischen) Gottesgedankens und an den Ernst seines sittlichen Strebens, an seine der Auffassung Jesu entsprechende absolute Werthung der Liebe erinnert werden müssen. Aber ist damit

wirklich Alles erklärt, oder wird man auf eine Einwirkung spezifisch-hellenischer Tendenzen zurückgreifen müssen? Um hier nicht fehlzugehen, ist es erforderlich, die Berührungspunkte genauer und kritischer zu fixiren, als vielfach geschehen ist. Insbesondere ist es HOLSTEN's Darlegung, die in Betracht kommt. Seine scharfsinnige Abhandlung über „Die Bedeutung des Wortes *σάρξ* im Lehrbegriffe des Paulus“ 1855 (abgedruckt in *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, Rostock 1868) gipfelt in dem Grundgedanken, dass der Mensch als *σάρξ* an sich eine rein sinnliche Existenz sei, der das übersinnliche *πνεῦμα* in absolutem Dualismus gegenübersteht. Eben hierin findet die kurz zusammenfassende posthume Darstellung seiner „paulinischen Theologie“ das hellenistische Moment seines Bewusstseins und bestimmt dessen Tragweite dahin, dass der hellenistische Dualismus des unendlichen Geistes und der endlichen Materie sich bei Paulus in dem scharfen Wesensgegensatz von *πνεῦμα* und *σάρξ*, Geist und Materie ausprägt, der sowohl für seine Theologie wie für sein religiöses Lebensideal (Tod der *σάρξ*), für das Verhältniss des Messias zum Menschen wie für die Vorstellung von der Weltvollendung konstitutiv sei (p. 37 bis 41). Aber gegen diese Auffassung muss eingewendet werden, dass sie den HOLSTEN's Zeit geläufigen Gegensatz des unendlichen Geistes und der endlichen Materie in eine Zeit einträgt, die diesen Gegensatz so garnicht kennt. Denn die ursprünglich physiologisch-medizinische Pneumalehre bildet noch in der stoischen Auffassung keineswegs einen Gegensatz zur Weltmaterie, sondern dient gerade dazu, um den dualistischen Gegensatz von Gott und Welt zu überwinden, indem das *πνεῦμα* „das Wirkende und das Leidende in Einem; den Stoff der Welt und zugleich den Gott“ bezeichnet¹. Allerdings unterliegt die althylozoistische Auffassung in der Stoa mehr und mehr dem Einflusse des Platonismus, aber noch bei Philo, der unter dem Einfluss des hebräischen Gottesgedankens steht, wird die Vorstellung der möglichst verfeinert und erwärmt gedachten Luft festgehalten (Siebeck p. 151 bis 155), und bei einem Geistesverwandten Philo's, Hermes Trismegistos, treffen wir das bezeichnende Wort, der feinste Theil der Materie (*ὕλη*) sei die Luft, der Luft aber die Seele, der Seele aber die Vernunft (*νοῦς*), der Vernunft aber Gott (ib. p. 154 Anm. 1), und Philo selbst denkt die Vernunft als ein warmes und durchfeuert Pneuma (ib. Anm. 2)². Wie

¹ HERRMANN SIEBECK, *Geschichte der Psychologie* I 2 p. 142f., vgl. HEINZE a. a. O. p. 92 ff., ZELLER III 1³ p. 118, 138–141. Ueber die medizinische Auffassung des Pneuma vgl. z. B. ZELLER II 2³ p. 938, III 1³ p. 193¹, 205⁴.

² Vgl. noch ZELLER III 1³ p. 195²: καὶ γὰρ αἱ ἡμετέραι ψυχὰι πῶρ εἰσιν, auch die interessante Vorstellung des Aristoteles, dass die Seele im Pneuma ihren Sitz

der Logos also, von dem das Pneuma nur eine besondere Seite charakterisirt, ist auch dies in erster Linie nicht in dualistischem Gegensatz zur Welt oder gar zum Menschen gedacht, sondern soll vielmehr die Kluft zwischen Gott und Welt überbrücken. In Betracht kommt ferner, dass das Gott in der Welt vertretende Prinzip bei Philo eben nicht das Pneuma, sondern der Logos ist, neben dem das Pneuma eine verhältnissmässig unbedeutende Stellung einnimmt. Analog ist im Buche der Weisheit vom Pneuma nur eine sehr sparsame Verwendung gemacht. Daraus ergibt sich von vornherein, dass in der Vergeistigung des Pneuma Paulus wesentlich selbständig vorgeht. Das schliesst freilich eine Berührung seiner Gedanken mit dem auch sonst ihm bekannten Weisheitsbuch nicht aus, und I Kor 2 ist in der That eine Benutzung von Sapientia sehr nahe liegend (GRAFE p. 277 f.). Nur beweist diese Berührung nichts für Anknüpfung an hellenistische Gedankenreihen. Denn wenn Sap 9 17 die Weisheit mit dem göttlichen Pneuma identifizirt, so entspricht das nicht hellenischen, sondern altisraelitischen Vorstellungen. Denn hier gilt „Gottes Geist als Prinzip der Intelligenz, des Selbstbewusstseins“ (DILLMANN p. 355) und ריח ist da Subjekt, „wo es sich um die höchsten geistigen Funktionen handelt, wie Bewusstsein, Denken und das ganze Gebiet der Sittlichkeit, so weit es unabhängig von psychischen Zuständen ist“ (ib. p. 358 f.). Daraus folgt mithin, dass, wenigstens was den Ausdruck anbelangt, die paulinische Pneumalehre nicht als hellenistisch, sondern als echtes Gewächs des israelitischen Bodens zu beurtheilen ist. Ueber das Mass sachlichen Zusammentreffens, eventuell sachlicher Abhängigkeit von ursprünglich hellenischen Gedanken ist damit freilich noch nichts entschieden.

Um das Mass dieser Berührung genauer zu bestimmen, ist es nothwendig, sich den Sinn des „Dualismus“ vollständig klar zu machen. In der That war der naive psychologische Dualismus von Leib und Seele von Plato dahin vertieft, dass der Leib für die Seele ein Unglück ist, und sie sich nach Befreiung von ihm sehnt; ihrem eigent-

habe; dies sei etwas dem Aether Verwandtes, von edlerer Natur als die vier Elemente (ZELLER II 2³ p. 483: ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ). Aehnlich ist die Vorstellung von einem luftartigen, pneumatischen Leibe, mit dem die Seele bei ihrem Herabsteigen durch die Planetensphären sich umkleidet habe, bei Porphyrius (ZELLER III 2³ p. 657⁴, vgl. das ὄχημα der Neuplatoniker ZELLER III 2 p. 709, 756, 772, 814). Nimmt man den Gedanken hinzu, dass die φύσις aus feuchterem, kälterem und dichterem Pneuma besteht, als die ψυχή (ZELLER III 1³ p. 192³, 195², vgl. III 2³ p. 231¹), so liegt die Analogie zur paulinischen Vorstellung vom pneumatischen Leibe deutlich zu Tage (vgl. auch oben p. 67³).

lichen Wesen nach bedarf sie der Verleiblichung nicht; wie sie vor ihm bestanden hat, wird sie auch nach seiner Auflösung weiter leben und zwar um so besser und glücklicher, je mehr sie während ihres irdischen Lebens sich seinen Einflüssen zu entziehen verstanden hat (SIEBECK I 1 p. 198, ZELLER II 1⁴ p. 870—872, vgl. p. 841—843, 855 f.). Es lässt sich nicht leugnen, dass bei der praktischen, teleologischen Tendenz des Platonismus auch dieser Ansatz auf einem ethisch-religiösen Interesse beruht, aber dem sokratischen Intellektualismus entsprechend wird doch die störende Einwirkung des Leibes wesentlich auf die Hemmung und Verwirrung der Erkenntniss bezogen und zugleich wird im Anschluss an frühere Gedanken neben den Ideen das *ἔτερον* oder *μὴ ὄν*, die Materie, zur Weltbildung herangezogen, also der ethische in einem kosmologischen Dualismus fortgeführt (ZELLER II 1⁴ p. 765 ff.). Man muss nun aber beachten, dass dieser dualistische Ansatz das hellenische Denken durchaus nicht völlig beherrscht. Erscheint bei Plato die Idee als das allein wahrhaft Wirkliche, die Materie als ihr Widerspiel, so ist sie doch andererseits der Grund aller Gestaltung und die Ursache alles Guten in der Sinnenwelt, und demgemäss ist nicht nur Abwendung vom sinnlichen Leben, sondern ebenso Einführung der Idee in's sinnliche Dasein Ziel der platonischen Ethik (ZELLER II 1 p. 869 ff.). Ferner kommt in Betracht, dass die Stoa die platonisch-aristotelische Zweiheit von Form und Stoff aufgehoben hatte und erst seit Poseidonius der moralische Dualismus auf die theoretische Weltansicht zurückwirkte (ZELLER III 1 p. 583, III 2 p. 235 f.).

Allerdings zeigt sich in jener merkwürdigen Epoche, in welche die Entstehung des Christenthums fällt, ein starkes Zurückgreifen auf den Dualismus Platon's, aber es ist doch nicht zufällig, dass gerade der Jude Philo der Hauptrepräsentant dieser Reaktion ist. Darin spricht sich aus, dass jene allgemeine geistige Situation, die in der Anknüpfung an den Platonismus und seiner Verschärfung zum Ausdruck kommt, auf jüdischem Boden besonders stark hervorgetreten war. Es ist die starke Entwicklung der transcendenten Gottesidee, die hier in Betracht kommt; sie musste unmittelbar die Neigung zu einer dualistischen Weltanschauung mit sich bringen (vgl. SIEGFRIED p. 147, 149); auch in seiner platonisirenden Lehre vom Weltstoff konnte Philo an bereits vorliegende jüdische Spekulationen anknüpfen (ib. p. 230 f.). Von hier aus wird es verständlich, dass er mit Plato die Materie für das Böse erklären konnte (ib. p. 200, 211, 231 ff.), und dass er die Anweisung, dem Leibesleben abzusterben, übernimmt und verschärft (ib. p. 249, 265 ff.; BAUER, Philo etc. p. 51—55, 76—78 u. ö.). Aber auch Philo ist mit sich keineswegs einig. Wie sich bei ihm der streng jü-

dische Schöpfungsgedanke findet (SIEGFRIED p. 232, 234), so schwankt er auch, ob der Leib an sich selbst oder nur sein Ueberwiegen über den Geist schädlich sei (ib. p. 243), denkt die *αἰσθησις* als eine Kraft, ja eine Tochter des νοῦς, und dieser würde ohne sie blind und unfähig sein (ib. p. 239f.); sie erscheint daher nicht stets als böse, sondern auch als indifferent (p. 244f.). Daraus ergibt sich, dass die denkende Betrachtung der sinnlichen Natur bereits eine Vorstufe zur Gotteserkenntniss ist (ib. p. 259). Ja ihm schwebt sogar das griechische Ideal der Harmonie von Geist und Fleisch vor Augen; auch die begeisterten Gottesfreunde sind ihm nur halb in der Tugend, wenn sie rauh und wild geworden sind, und er gebietet, die eigene Natur nicht zu missachten, sondern auch die Sinnlichkeit zu pflegen (BAUER a. a. O. p. 113 bis 117, 84f.).

Wenn nun selbst bei dem Theoretiker Philo von einer wirklichen Durchführung seines prinzipiellen, auf Askese und Enthusiasmus angelegten Dualismus keine Rede sein kann, um wieviel weniger wird man sie bei einer so eminent praktischen Natur, wie es Paulus war, erwarten dürfen. Allerdings hat auch er seiner jüdischen Vergangenheit den Zoll gezahlt, insofern auch bei ihm der Gedanke der Transcendenz Gottes sich stärker geltend macht, als in der Predigt Jesu (oben p. 45), und die Wirksamkeit dieses Moments liess sich in der Eschatologie (p. 76) wie in der Stimmung der Gleichgiltigkeit gegenüber der Welt (p. 127f.) gewiss nicht verkennen. Aber das ist nichts spezifisch Hellenisches, oder auch nur Hellenistisches. Dagegen lässt sich von einem kosmischen Dualismus, wie er die Systeme von Plato und Aristoteles durchzieht, bei ihm keine Spur aufweisen. Seine Theologie und Eschatologie sowie seine Bestimmung des organischen Verhältnisses der Welt zum Heilsleben bürgen gleichmässig dafür, dass bei ihm die dem alten Testament und der Anschauung Jesu entsprechende Auffassung der Welt in schlechthiniger Unterordnung unter Gott und als Gottes Werk in ungeschwächter Kraft fortbesteht. Es ist also kein ursprünglicher, metaphysischer Gegensatz, sondern nur ein durch die empirische Entwicklung begründeter, religiös-sittlicher Dualismus vorhanden. Wenn allerdings der Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* in I Kor 15 als ein ausschliessender Naturunterschied erscheint, so sahen wir doch, wie dieser Gegensatz im Römerbrief auf die empirische *σάρξ* beschränkt wird. Die *σάρξ* scheidet bei der Endvollendung nicht direkt aus, sondern sie wird vom Leben verschlungen oder wird durch das *πνεῦμα*, so zu sagen, auf eine höhere Stufe gehoben (oben p. 67f.).

Dagegen erscheint der praktische, ethisch-religiöse Dualismus des Apostels dem hellenischen verwandt. Er berührt sich mit Philo und

Plutarch wie mit jener ganzen Zeitanschauung in dem Gedanken einer mystisch-supranaturalistischen Berührung mit der himmlischen Welt, deren Fessel die Seele ist (SIEBECK p. 304f., 307f., 309, auch oben p. 65, 230²). Doch kann dieser Gedanke trotz der Orphik als spezifisch hellenisch nicht bezeichnet werden, hat vielmehr seine eigentliche Ausbildung im Orient erhalten, und gehört zur eigensten Erfahrung wie der Christengemeinde, so insbesondere des Apostels selbst. Auch hat Paulus die Folgerung, dass man sich aus dem leiblichen Kerker durch Erzielung von Visionen oder durch Spekulation schon im irdischen Leben möglichst frei machen müsse, nirgends gezogen. Stärker als hier tritt die Gleichartigkeit der Gedanken in dem ethischen Dualismus, dem Kampf des Fleisches wider den Geist hervor¹. Als Sinnlichkeit im Gegensatz zur $\psi\upsilon\chi\eta$ oder zum $\nu\omicron\varsigma$ wird $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ nicht nur von Epikur und Plutarch gebraucht, wie CREMER Wörterbuch⁵ p. 764 annimmt; vielmehr hat ZELLER schon in Theol. Jahrb. 1852 p. 293—297 nachgewiesen, dass das Wort nicht nur bei Epikur und seinem Schüler Metrodorus, sondern auch in der späteren Stoa und sonst vorkommt. „Es geht hieraus hervor, dass das Wort $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr. nicht bloß im hellenistischen, sondern auch im griechischen Sprachgebrauch, und namentlich auch in den philosophischen Kreisen zur Bezeichnung des Leibes ganz gewöhnlich war“ (p. 295 f.). Und zwar kommt dabei die $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ als „der grobe, massige, schwere Bestandtheil des menschlichen Wesens in Betracht“ (p. 296). Erwägt man noch, wie namentlich bei Seneca der ethische Gegensatz zwischen Geist und Fleisch hervortritt (ZELLER III 1 p. 710 f., vgl. namentlich ad Marc. 24 5: omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur), so ist nicht nur „dem oberflächlichen Eindruck nach“ (CREMER, RE³ VI p. 774) eine wirkliche Berührung mit dem hellenischen Sprachgebrauch vorhanden. Und darauf ist um so mehr Werth zu legen, als der alttestamentliche Begriff des Fleisches nur schwache Spuren einer ethischen Zuspitzung zeigt (vgl. GLOEL p. 54—56; CREMER, Wörterbuch p. 766). Beachtet man übrigens, wie IV Makk 7 18 von τὰ τῆς σαρκὸς πάθη, I Joh 2 16 von der ἐπιθυμία

¹ Zum Verständniß dieses Gegensatzes muss man im Auge behalten, dass das geistige Wesen des Menschen mit dem göttlichen Pneuma zur Einheit zusammengefasst ist. Das ergibt sich aus dem Zusammenhang von Rm 7 mit 8. Da der $\nu\omicron\varsigma$ in c. 8 nicht genannt wird, so muss er in dem $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ mit enthalten sein (vgl. No. 5). Dagegen wird Gal 5 17 dem geistigen Ich noch eine Mittelstellung zwischen Geist und Fleisch angewiesen, wie ja der $\nu\omicron\varsigma$ entweder auf die Seite des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (Eph 4 23) oder der $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ (Kol 2 18) sich stellen kann. Eben hierin liegt ein stringentes Argument gegen die metaphysische Fassung des Gegensatzes von Geist und Fleisch. Denn je nach der Stellung des Willens nimmt seine Entwicklung einen verschiedenen Verlauf.

τῆς σαρκός, II Pt 2 18 10 Jud 7 von ἐπιθυμία σαρκός gesprochen wird, so lässt sich fragen, ob es nicht ein Hereinwirken der vulgären Umgangsprache in die philosophische Begriffswelt war, wenn an Stelle des σώμα das gröbere σάρξ gesetzt wurde. Damit würde es übereinstimmen, dass bei Philo trotz der Berührung mit dem Alten Testament vom Begriff der σάρξ nur ein sehr sparsamer Gebrauch gemacht wird (besonders de Gigant., ed. PFEIFFER II p. 368 ff.).

Findet nun im Ausdruck jedenfalls eine Berührung mit dem hellenischen Sprachgebrauch statt, so noch mehr in der Sache. Ist schon bei Plato der ethische Gegensatz der geistigen und sinnlichen Seite des Menschen zu deutlicher Ausprägung gekommen (ZELLER II 1 p. 843, 855 f., 872, 884 f.; vgl. besonders aus dem Phädon: καὶ γὰρ πο-λέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι), so wirkt dies Moment namentlich in der stoischen Philosophie fort und führt bei Seneca zu überraschenden Parallelen mit den religiös fundamentirten Mahnungen des Neuen Testaments (vgl. BAUER, Christus und die Cäsaren p. 37 f., 49 f., namentlich ep. 19). Ebenso predigt Philo den Kampf gegen die Sinnlichkeit und stellt dem Weisen den Wettkämpfer als Muster der Ausdauer hin: „Setze der Lust die schlangentödtende Gesinnung entgegen, kämpfe diesen schönsten Kampf durch“ (BAUER, Philo p. 100 f.; SIEGFRIED p. 237, 246 f., 265—269). Ist hier die Verwandtschaft unverkennbar, so ist doch damit natürlich nicht irgend welche Abhängigkeit der paulinischen von der stoischen Ethik ausgemacht. Vielmehr wird man feststellen dürfen, dass die Verwendung des Begriffs der σάρξ über das Gebiet des Sinnlichen hinaus sich nur als Beeinflussung durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch wird erklären lassen. Ferner ist schon bei Philo deutlich die ethische Einwirkung der alttestamentlichen Gottesidee zu erkennen. Wenn also Paulus in der Schule des Gesetzes diese ethische Spannung in sich auf's Tiefste durchlebt, wenn ihm die Erfahrung aufgeht, dass es nur durch den Geist Gottes zu einem neuen Anbruch kommen könne¹, so ist darin in keiner Weise ein Heraustreten aus seinem eigenthümlichen Boden gegeben.

Und trotzdem lässt sich, wie gesagt, nicht leugnen, dass dem grossen Apostel ein hellenistischer Zug anhaftet. Neben der (dualistisch aufgefassten) σάρξ findet LÜDEMANN in der paulinischen Anthropologie den Begriff des νοῦς hellenistisch. Und das lässt sich in der That mit noch besserem Rechte behaupten. Unter νοῦς versteht der Grieche den „den-

¹ Vgl. Philo's Lehre, dass der Mensch in seinem Streben von dem göttlichen Geiste unterstützt werde (op. ed. PFEIFFER II p. 378 u. s. oben p. 232²).

kenden Geist, den für den Menschen eigenthümlichen Theil der Seele, den die Thiere nicht haben, an kein körperliches Organ gebunden, seinem tiefsten Wesen nach ungeworden und unvergänglich“ (SIEBECK p. 52); diesen Begriff kennt auch Paulus, und er hat bei ihm eine sehr erhebliche Bedeutung. Ebenso ist der Begriff des *ἔσω ἄνθρωπος* vielleicht zuerst durch die platonische Schule in Umlauf gekommen (Plato, Rep. IX, 589 A, nach ZELLER, Ztschr. f. w. Theol. 1867 p. 205). Damit ist nun nicht gesagt, dass diese Begriffe bei Paulus noch im althellenischen Sinne gebraucht seien; vielmehr ist ihnen statt der objektiv-intellektualistischen eine subjektive Wendung eigen, wie denn SIEBECK mit Recht dem Apostel eine Stelle unter denen einräumt, bei denen sich der Blick für die Eigenthümlichkeit des Selbstbewusstseins und für die Unterscheidung des Ich von seinen geistigen Inhalten geschärft hat (p. 341 f.). Es ist also, genau gesagt, die Verbindung der subjektiven Haltung mit ihrer gleichzeitigen verstandesmässigen Beobachtung und Durchdringung, die bei Paulus durchaus originell wirkt und ihm den Stempel griechischen Geistes aufdrängt, die Reflexion, wie sie in so eigenartiger Weise auch seine stärksten Empfindungen umspielt und zu durchdringen versucht. Auf die gleiche Spur führt nicht nur die vielfache Verwendung der *συνείδησις*, eines Begriffs, der sich nicht nur dem Ausdruck, sondern auch seinem konkreten Inhalt nach im Alten Testament nicht findet (CREMER p. 341—345; dort auch die weitere Literatur), sondern vor Allem auch das Meisterstück der Reflexion in Rm 7. Auch der ganze zweite Korintherbrief ist ein Zeugniß der reflektirenden Art des Apostels. Es ist ziemlich unwesentlich, ob man diesen eigenartigen Zug ganz aus der Eigenart seiner persönlichen Begabung und seiner Frömmigkeit erklärt, oder ob man hier zugleich an die ähnliche Stimmung der ganzen Zeit und an die Beeinflussung von der geistigen Art des Griechenthums erinnert. Thatsache ist, dass an diesem Punkt zwei bisher getrennte Entwicklungsgebiete in einander übergehen.

Mit der reflektirenden und ordnenden, daher zugleich in gewissem Masse systematisirenden und auf Einheit ausgehenden Thätigkeit des *νοῦς*, wie wir sie bei Paulus so deutlich beobachten, verbindet sich naturgemäss noch ein weiteres Moment der Annäherung an die hellenische Art. Was den Platonismus in ausschlaggebender Weise bezeichnet, ist dies, dass ihm die Seele nicht mehr ein mehr oder weniger gleichgiltiges Ding unter Dingen ist, ihr inneres Leben nicht mehr lediglich ein Stück Welt wie jeder Theil der Natur, sondern dass die Erkenntniß der Seele die unmittelbarste und sicherste ist, und durch sie allein die sittliche Aufgabe des Menschen verwirklicht wird (SIEBECK I 1 p. 247 f.). Demgemäss tritt zum ersten Mal die Selbständigkeit

der Seele hervor; der Leib wird von Haus aus als ihr Diener aufgefasst, wie die „Materie“ überhaupt der Ursache, d. h. der Leben besitzenden und bedingenden Idee des Guten zur Verwirklichung dienen muss. So wird der Geist zugleich Anfangs- und Zielpunkt menschlich organischer Entwicklung, und mit dem Begriff des Geistigen verbindet sich die Vorstellung des Werthvolleren im Gegensatz zum Natürlichen (ib. p. 251 f.). Eben diese Selbständigkeit des Seelenlebens wird auf höherer Stufe vom Apostel neugefunden. Indem er den „natürlichen“ Menschen auch nach seiner inneren Seite unter das übermächtige Joch des Fleisches gestellt denkt, hat doch dies seinen Meister gefunden am Geiste Gottes, muss sich unter seine Herrschaft beugen, und nun erhält von ihm aus das gesammte Leben nach Leib und Seele neuen Sinn und neue Würde. Die Selbständigkeit, welche im Zusammenhange mit Gottes Geist nun das gläubige Ich, die Seele des Menschen, erhält, bewährt sich auch über den Tod hinaus. Das ist ein Gedanke, durch den wiederum Paulus auf Grund der spezifisch christlichen Frömmigkeit über das Judenthum hinausgewachsen ist und sich mit den tiefsten Hervorbringungen griechischen Geistes innerlich berührt¹.

8. Nehmen wir den Faden der Darstellung wieder auf, so ist es nun an der Zeit, jene Gedankenreihe in's Auge zu fassen, die in der Hauptsache mit der Pneumalehre parallel geht, sich aber auch vielfach mit ihr verschlingt und sie näher bestimmt, die Anschauung von der sog. Lebensgemeinschaft mit Christus. Nach den Ausführungen über den Zusammenhang des Christus mit dem Pneuma (No. 1) bedarf es keines Nachweises mehr für die enge sachliche Verwandtschaft beider Vorstellungen, die auch in dem nothwendigen Bekenntniss der vom Geiste Getriebenen zu Christus (p. 238 f.) deutlich hervortrat. Gehen wir nun auf die Vorstellung von der Lebensgemeinschaft mit Christus ein, so muss zunächst hervorgehoben werden, dass dieser Ausdruck den wirklich vorliegenden Gedanken des Apostels nicht genau wiedergibt. Zwar fehlt es bei ihm auch an der Beziehung auf die Gemeinschaft mit Christus keineswegs. Aber die eigentlich entscheidende Bedeu-

¹ Hat Platon zwischen einem sterblichen und einem unsterblichen Theile der Seele unterschieden (ZELLER II 1 p. 843), so tritt bei Seneca (ZELLER III 1 p. 203 f., 710; BAUER, Christus etc. p. 37 f., 48, vgl. auch p. 54, 226) und natürlich auch bei Philo, der die Verähnlichung mit Gott und dessen seliger Natur erstrebt (BAUER, Philo p. 78), das gleiche religiöse Interesse mit grosser Wucht hervor. Denselben Interesse entspringt es, wenn bei Philo die Seele als Gottes unmittelbarstes Werk (ἀπαύγασμα ἐκμαρτυρόν, SIEGFRIED p. 208 f., 240—242, 227 f.) gedacht wird und Gott in ihr seine Wohnung nimmt (SIEGFRIED p. 208 f.; BAUER, Philo p. 69, 100). Ebenso ist es (nach BAUER, Christus p. 38) bei Seneca ein Gott, der im menschlichen Leibe als in seiner Herberge wohnt (vgl. auch oben p. 233).

tung hat dies Moment nicht. Was beim Apostel im Vordergrunde steht, ist vielmehr der Gedanke, dass den Gläubigen gleiches Leben zu Theil geworden sei wie Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Das supranaturale Moment, eine Aenderung der transcendentalen Beziehungen des Lebens durch Gottes Gewalt und somit eine reale Gleichartigkeit mit dem himmlischen Leben des erhöhten Christus bei Gott, das ist das Entscheidende dieser Vorstellung, die dadurch mit dem Gedanken vom Pneuma und von der (supranaturalen) Herrschaft Christi ganz in die gleiche Linie rückt. Scharf tritt diese objektiv-supranaturale Haltung des Gedankens z. B. II Kor 4 10ff. auf, wo der Tödtung Jesu, wie sie der Apostel erfahren muss, die Enthüllung des Lebens Jesu und die tägliche Erneuerung seines inwendigen Menschen entgegenstehen, die in seiner Auferweckung (v. 14) ihren Abschluss finden wird. Ebenso supranatural ist die Haltung von Rm 6, wo die Taufe eine reale Eintauchung in den Tod und eine ebenso reale Antheilnahme an der Auferweckung Christi bezeichnet. Ist nun die Hineinversetzung in den Lebensstand des verklärten Christus die durchgehende Ansicht der älteren Briefe, so tritt dies objektive, reale Moment des Gedankens ganz besonders deutlich in den späteren Briefen hervor. Nicht nur wird Kol 2 11—13 der Gedanke des Todes und der Neubelebung der Gläubigen, die an ihnen in der Taufe vollzogen sind, wiederholt, sondern der Gedanke der Auferweckung mit Christus setzt sich 3 1ff. dahin fort, dass nun das Leben der Gläubigen mit Christus, der ja zur Rechten Gottes sitzt, in Gott verborgen sei und mit seiner Parusie sich enthüllen werde. Genau den gleichen Sinn hat es, wenn Eph 2 5 6 mit der Neubelebung der Christen ihre Auferweckung und Versetzung in die Himmelsräume verbunden wird, und wenn Phil 3 20 den Staat der Christen in den Himmel verlegt. Wie supranaturalistisch man diese Worte zu denken hat, und dass sie durchaus nicht spiritualisirt werden dürfen, beweist die Annahme, dass selbst die himmlische Behausung, d. h. der pneumatische Leib im Himmel bereits vorhanden ist (II Kor 5 1).

Nun wird aber die objektive Gottesthat, durch welche wir in den gleichen Lebenszusammenhang wie Christus, in die Himmelswelt, versetzt werden, nie als eine selbständige, von Gottes Thun an Christus unabhängige That gedacht, sondern stets als in Christi Tod und Auferweckung wesentlich mit enthalten. Auch wenn gelegentlich das Mittelglied der Taufe hervorgehoben wird (Rm 6 3 4 Kol 2 12), wird damit der Gedanke nicht verändert. Denn durch Christi Tod und Auferweckung ist dieser eben von Gott befähigt, die Christen in seinen supranaturalen Lebenszusammenhang zu erheben, was in der Taufe ge-

schiebt. So kann denn der gleiche Vorgang, der als Gottes That betrachtet wird, ebenso gut als eine Wirkung des erhöhten Christus angesehen werden. Z. B. kann die Gemeinde als ein Brief Christi gedacht werden, geschrieben mit dem Geiste des lebendigen Gottes auf die Herzen (II Kor 3 3). In diesem Fall nimmt der Gedanke bei Paulus die eigenthümliche Form an, dass Christus (als Geist oder durch den Geist) in den Gläubigen wohnt oder lebt (Gal 2 20 II Kor 12 9 13 3 5 Rm 8 10 Eph 3 17 etc.). Diese Ausdrucksweise knüpft offenbar an die schon vorhandene Vorstellung vom Walten des Pneuma im Menschen an, trägt aber zugleich dem Personcharakter des Auferstandenen Rechnung. Auch von hier aus ergibt sich dann eine Tendenz, das Pneuma, in dem ja Christus selbst mit den Seinen verkehrt, immer stärker zu personifiziren.

9. Noch stärker muss aber die Pneumavorstellung durch eine andere Wendung des Gedankens affizirt werden. Der in den Gläubigen lebende Christus ist eben identisch mit Jesus, trägt also dessen geschichtliche Züge und sein Bild an sich. Daraus erklärt sich die immer wiederkehrende Vorstellung von dem Getödtet- und Auferwecktsein mit Christus. Denn hierin gipfelt ja das geschichtliche Leben Jesu. Beide Momente sind nicht einander koordinirt, sondern das Moment des Todes ist das subordinirte. Das, worauf es in letzter Linie ankommt, ist die Theilnahme am Leben Jesu. Das ergibt sich schon aus der Sache selbst, tritt aber auch darin hervor, dass gelegentlich der Hinweis auf die Auferweckung genügt, um den ganzen Gedanken auszudrücken (Kol 2 13 Eph 2 5f.), und dass die Antheilnahme am Leben Jesu als Zweck, die an seinem Tode aber als Mittel gedacht wird (II Kor 4 10ff., vgl. auch Phil 3 10f.). Trotzdem ist der Hinweis auf den Tod, speziell auf die Kreuzigung von grösster Wichtigkeit, weil daran unmittelbar die Art des verklärten Lebens Christi verdeutlicht wird; denn die innere, geistige Art dieses Lebens muss die gleiche sein, welche Jesus in seinem Opfertode bewährte. Hier liegt also der Punkt, wo die supranaturale Auffassung des neuen Lebenszusammenhangs sich in eine geistige umsetzt. So wie Christus Gott lebt, so leben nun auch die Gläubigen Gotte in Folge ihres Todes mit Christus (Rm 6 10f. Gal 2 19). Rm 6 fasst das Sterben mit Christus insbesondere als Bruch mit der Sünde. So wie Christus ein für alle Mal der Sünde gestorben ist, so sind auch die Christen durch die Kreuzigung des alten Menschen gestorben, der Sünde ist im Tode ihr Recht geschehen, und sie stehen mithin nicht mehr im Knechtschaftsverhältniss der Sünde, modern gesagt, sie sind jenseits von Gut und Böse, sofern für sie nur ein Leben für Gott gilt, jeder Gegensatz aber aus ihrem Leben verbannt ist. In

anderer Weise variiert II Kor 5 15 den gleichen Gedanken: die mit Christus Gestorbenen, nun aber Lebendigen leben jetzt nicht mehr für sich, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist. Auch sonst lässt sich die ethische Wendung des Gedankens noch oft beobachten (vgl. besonders Kol 2 11 31—5 ff. 9 ff. Eph 4 22 ff.). Auch da, wo der Tod gar nicht oder in anderer Wendung vorkommt, behält der Gedanke seine ethische Haltung (so im Gegensatz zum Sündentode Kol 2 13 Eph 2 4—10, vgl. Kol 1 29 Phil 3 10 ff.).

Man darf freilich den Gedanken nicht auf das Sittliche in unserem Sinne beschränken, sondern wie die Sünde, so ist das Absterben von ihr in erster Linie ein religiöser Begriff. Es ist also die gesamte religiös-sittliche Haltung des Christen, die seinem Auferstehen mit Christus entspricht; das zeigt sich deutlich darin, dass das Leben in Christus nicht nur das Sterben des Sündenlebens, sondern auch das Ausscheiden von der Welt und allen natürlichen weltlichen Beziehungen in sich schliesst (vgl. p. 103). Dem gegenüber ist das Leben mit Christus durch Neuheit ausgezeichnet (Rm 6 4 7 6), dem Christen ist Alles neu geworden, und er ist eine neue Kreatur (II Kor 5 17 Gal 6 15), ein neuer Teig (I Kor 5 7), ein neuer Mensch (Kol 3 10 Eph 4 24, vgl. 2 15). Allerdings ging bei Christus dem Tode, durch den er allen Beziehungen der Welt abstarb und aus ihr völlig heraustrat, sein Leiden voraus. Mit Rücksicht hierauf wird der Art des Lebens Christi im Gläubigen eine neue Wendung gegeben. So trägt der Apostel die Malzeichen Jesu, nämlich die Narben seiner Wunden und Spuren seiner Leiden wie Trophäen (Gal 6 17), so trägt er Jesu Tödtung (II Kor 4 10 f.), sein Leiden (Phil 3 11) und seine Schwachheit (II Kor 13 4, vgl. 12 9 f.) an sich, offenbart aber auch die Kraft des Lebens Christi (ib.).

10. Das „mit Christus in Gott verborgene“ Leben offenbart sich also im Gegensatz zur Sünde, in einem Leben für Gott, das eine ganz neue Beziehung zur Welt in sich schliesst, aber auch, wie Christus, in seinem irdischen Leben unter dem Gegendruck der (sündigen) Welt zu leiden hat. Man muss sich gegenwärtig halten, dass alle diese Momente in erster Linie supranatural zu verstehen sind, denn das Absterben von der Welt ist insofern ganz realistisch gemeint, als hinter ihr supranaturale Mächte stehen, deren Bereich der Christ durch die Ablegung des Fleischesleibes entnommen ist (Kol 2 11 15); ebenso wird man das Absterben von der Sünde durchaus realistisch zu denken haben, weil hinter der personifizierten Sünde und ihrem Machtbereich, dem gegenwärtigen Aeon, kein Geringerer steht, als der Gott dieser Welt (II Kor 4 4), dessen Werk der Unglaube (ib.) und alle Sünde (Eph 2 2), ist, und diesem Reiche der Finsterniss sind eben die Christen ent-

nommen (Kol 1 13). Ja selbst die Theilnahme an den Leiden Christi scheint insofern durchaus realistisch verstanden werden zu müssen, als der Apostel die Vorstellung von einem bestimmten, noch nicht ausgefüllten Mass von Trübsalen des Christus hat (Kol 1 24). Aber wenn diese Gedanken supranaturalistische Haltung bewahren und darin der Pneumavorstellung durchaus kongenial sind, so lässt sich doch hier so wenig wie dort der Uebergang der supranaturalistischen in eine ethisch-psychologisch vermittelte Vorstellung verkennen. Denn der Tod mit Christus bringt die psychische Folge mit sich, dass die Normen des Fleisches ihre Geltung für uns verloren haben (vgl. p. 92, 103f.). Von diesem Satz wird II Kor 5 16 die spezielle Anwendung gemacht, dass wir Niemand nach dem beurtheilen, was er *κατὰ σάρκα*, vermöge seiner irdisch-natürlichen Daseinsform ist, sondern was er *κατὰ πνεῦμα*, als *καινή κτίσις* ist, also z. B. die Armen nicht um ihrer Armuth willen verachten (I Kor 11 22). Besonders die späteren Briefe lassen dies psychologische Moment stark hervortreten. Charakteristisch ist die Wendung des Gedankens in's Subjektive im Philipperbriefe. Man beachte, wie Paulus alles für Koth erachtet, um Christum zu gewinnen (3 8 9), und wie die Kraft der Auferstehung Christi sich ihm durch die Erkenntniss vermittelt (3 10). Die Lebensgemeinschaft mit Christus zeigt sich also in einer entsprechenden Beurtheilung aller Inhalte und Güter nach ihrem Werthe, ob sie nämlich zum Leben des Christus gehören oder davon abbringen. Sein Leben ist Christus (1 21), d. h. das, was von Christus ausgeht und zu ihm gehört, macht den eigentlichen Inhalt seines Lebens aus; umgekehrt sind irdisch gesinnte Christen zugleich Feinde des Kreuzes Christi (3 18 f.), weil durch dieses alle irdischen, fleischlichen Werthe vernichtet sind. Auch Kol 2 20—3 4 folgert aus dem Sterben und Auferstehen mit Christus, dass man alle weltlichen Satzungen über Speisverbote u. dgl. dadurch überbieten müsse, dass man an Stelle des irdischen Trachtens das himmlische setze.

Aber diese Wendung in's Subjektive haftet dem Gedanken nicht nur in der Beziehung auf die Werthung der Weltgüter an, sondern ganz allgemein und schon von seinem Ursprung an. Wenn wir oben (p. 252f., 254) die objektiv-supranaturale Haltung des Gedankens scharf betonten, so bildet es dazu keinen Widerspruch, sondern ist der Entwicklung der Pneumavorstellung durchaus entsprechend, wenn wir nun hinzufügen, dass sich von Anfang an ein Moment der Subjektivität, der Reflexion¹ an dem Gedanken nicht verkennen lässt. Supranaturale und psychologisch vermittelte, geistige Auffassung des Vorganges bil-

¹ Auch PFLEIDERER spricht (a. a. O. p. 202) von „ethischer Reflexion“.

den mindestens für den Apostel keine unvereinbaren Widersprüche. Schon im Galaterbrief tritt uns die reflektirende Art des Gedankens scharf entgegen. Man würde des Apostels Meinung sicherlich verkennen, wenn man den Tod durchs Gesetz und das Leben Christi in ihm ihres supranaturalen, realen Gehaltes entleeren und nur als Bilder subjektiver Vorgänge ansehen wollte, aber es wäre nicht minder verfehlt, das starke Anklingen persönlicher Erfahrung und der Reflexion darüber zu verkennen. Man beachte nur das stark betonte ἐγὼ γὰρ ἀπέθανον (2 19), das im Gegensatz zu Petrus verstanden werden muss, und man vergegenwärtige sich den Kommentar, den er zu seinem Sterben durch's Gesetz in Rm 7 7—11 gibt, so erkennt man, wie ungemein stark hier das subjektive Erlebniss in den Vordergrund tritt. Genau das Gleiche gilt 6 14 von dem ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται im Gegensatz zu den Judaisten. Es lässt sich nicht leugnen, dass es sich hier um Reflexionsurtheile handelt, d. h. um Urtheile des Glaubens und der Liebe zu Christus über die aus seinem Tode für das eigene Leben zu ziehenden Konsequenzen, Folgerungen freilich, die nach des Apostels Ueberzeugung in der himmlischen, in der Geisterwelt bereits in realer Weise vollzogen sind und die von seinem Nachdenken nur aufgedeckt werden. Wo möglich noch deutlicher liegt diese reflektirte Art des Lebenszusammenhangs mit Christus im zweiten Korintherbrief vor. Ausdrücklich nimmt hier die Vorstellung vom Sterben mit Christus die Gestalt eines Schlusses an (κρίναντας, ἄρα), der aus dem Zweck seines Todes gezogen wird (5 14). Aber auch hier wird der supranaturale Gehalt der Vorstellung keineswegs aufgegeben, sofern jener Schluss unter der zwingenden Gewalt der von Christus ausgehenden Liebe¹ gezogen wird. Die reflektirende Art des Apostels zeigt sich auch in 13 5, wonach man an geistigen Merkmalen erkennen kann, ob Christus in uns ist, ferner in 12 9 10 (beachte das εἶρηκέν μοι, καυχῆσθαι ἵνα, εὐδοκῶ), vgl. auch 4 14 (εἰδότες). Ebenso fehlt es im Römerbrief keineswegs an reflektirender Vermittlung des Verhältnisses zu Christus. Am schlagendsten ist hier 6 11, wo die Gedankenentwicklung dahin zusammengefasst wird, dass die Gläubigen sich als der Sünde todt, lebend aber für Gott in Chr. J. beurtheilen sollen (λογίζεσθε). Dies Resultat kann für den nicht über-raschend sein, der genügend beachtet, dass es sich schon vorher um die reflektirende Anpassung von Tod und Auferstehung Christi an das Leben der Gläubigen handelt (ἀγνοεῖτε v. 3, γινώσκοντες v. 6, εἰδότες v. 9), ebenso ist 7 1—6 der Gedanke des θανατωθῆναι τῷ νόμῳ durch eine

¹ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ kann dem Zusammenhang gemäss nur als gen. autor. gefasst werden, wie Rm 15 30 die ἀγάπη τοῦ πνεύματος.

Reflexion über die vom Gesetz selbst anerkannte Bedeutung des Todes unterbaut¹. Dies Resultat ist ja keineswegs befremdlich, sofern die Gedanken des Apostels über den Lebenszusammenhang der Gläubigen mit Christus in ihrer reichen Mannigfaltigkeit sich nur als Produkte starker Reflexion begreiflich machen lassen, aber von ungemeiner Bedeutung ist es, dass Paulus selbst, als Meister der Selbstbeobachtung, über diese seine eigene Denkarbeit keineswegs im Unklaren ist.

11. Wie die an sich supranatural gedachte Lebensgemeinschaft mit Christus vermöge der Reflexion über Tod und Leben des Christus sich zu einer neuen Werthung der Welt und der Leiden, zu einer neuen Lebensauffassung gestaltet, so auch zu der Kraft eines neuen Lebens für Gott. Gerade an diesem Uebergange der supranaturalen in die ethische Auffassung lässt sich beobachten, wie stark das supranaturale Moment äusserlich abgestreift werden kann, wie der Apostel die nothwendige psychologische Vermittlung zu geben versteht, und wie damit das Supranaturale zwar nicht aufgegeben wird, aber in eine Qualitätsnorm übergeht. Die Eigenart des persönlichen Willens, die formale Selbstentscheidung ist es, die vom Apostel unwillkürlich respektirt wird. Bezeichnend dafür ist schon Rm 6. Ein glänzendes Zeugniß für die Besonnenheit und für die sittliche Erfahrung des Apostels ist es, dass er den Gedanken, auf den ihm zur Sicherstellung seines Evangeliums gegen falschen Verdacht Alles ankommt, nämlich das ἀποθάνειν τῇ ἀμαρτίᾳ nirgends abstrakt ausspricht, sondern die Selbstbeurtheilung der Christen dahin zu beeinflussen sucht, dass sie den göttlichen Zweck des Todes Christi (v. 4 6) als inneren, ethisch wirkenden Zwang empfinden. Diese psychologische Rücksicht spricht sich auch darin aus, dass die Kreuzigung des alten Menschen resp. der Welt und des Fleisches wie als Gottes That (passivisch), so auch als That der eigenen Energie (aktiv) gedacht werden kann (z. B. Gal 5 24), und dass das Sterben mit Christus bald als einmalige That (z. B. ἀπέθανον Gal 2 19), bald als durch diese begründeter, dauernder Zustand (z. B. συνεσταύρωμαι Gal 2 20 6 14), bald der Eigenart der sittlichen Entwicklung entsprechend als stets sich erneuernde Aufgabe gedacht ist (Kol 3 5ff. 9ff. Eph 4 22ff.), die auch als ein stetes Schreiten nach dieser Richtschnur (Gal 6 16) bezeichnet werden kann.

¹ Sehr instruktiv ist auch die analoge Ausführung in Rm 5 5–8. Hier heisst es zunächst ganz supranatural, dass Gottes Liebe durch Vermittlung des Geistes, der ja Gottes Gesinnung kennt (I Kor 2 11) oder besser noch Gottes Bewusstsein und Gesinnung selbst ist, in unsere Herzen ausgegossen sei, und unmittelbar darauf wird die Gewissheit der Liebe Gottes durch Reflexionen über seinen Liebeserweis gegen uns in Christus begründet (vgl. dazu GLOEL p. 176–179).

Titius, Paulinismus.

Noch stärker tritt die qualitative Auffassung hervor, wenn Gal 4 19 davon redet, dass Christus in den Gläubigen zur Ausgestaltung kommen soll, d. h. sie zur inneren Lebensverfassung des Christus gedeihen sollen, oder wenn es gar heisst, dass man Christum anziehen¹ solle (Gal 3 27 Rm 13 14). Sachlich kann damit nichts gemeint sein als das Anziehen der von Christus bewiesenen herzlichen Barmherzigkeit u. s. w. (Kol 3 12 ff.), oder das Anlegen des neuen Menschen. Χριστός geht geradezu in den Begriff der Christus entsprechenden ethischen Qualität über (vgl. noch Kol 3 11 πάντα καὶ ἐν πάσιν Χριστός, Eph 4 13 εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, Phil 1 21 ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός). So liebt denn Paulus die Gemeinde mit (ἐν) dem herzlichen Gefühl Christi Jesu (Phil 1 8), so dringt ihn die Liebe Christi (II Kor 5 14), so redet Christi Wahrheit in ihm (II Kor 11 10); der Sinn, der in Christo Jesu war, soll auch in den Christen sein (Phil 2 5). Bei all diesen Wendungen fehlt ja der supranaturale Hintergrund nicht, das Entscheidende ist aber hier die Sinnesart, die ethische Qualität des gestorbenen, nun aber erhöhten Christus. Man empfängt Christum (Kol 2 6), ja man lernt ihn, d. h. die in Jesu vorhandene Wahrheit (Eph 4 20 f.), wie denn der gekreuzigte Christus vor die Augen gemalt ist (Gal 3 1). Das sind Gedanken, die in eine Christus gemässe Normirung (κατὰ Χ. Rm 15 5 Kol 2 8) der Gesinnung nach dem Gesetze Christi (Gal 6 2), nach seiner Billigkeit, Sanftmuth (II Kor 10 1) u. s. w. unmittelbar umschlagen.

Die Art des sittlichen Willens, aber zugleich der Einfluss des geschichtlichen Lebensbildes von Jesus ist es, der in dieser Gedankenreihe zum Ausdruck kommt. Derselbe Eindruck der Person Jesu Christi zeigt sich noch in einer anderen Wendung, wodurch sich der ganze Gedankenkreis von der Pneumavorstellung charakteristisch abhebt. Diese schwankt zwischen der dynamischen und qualitativen Vorstellung, dagegen tritt der Gedanke einer wirklichen Gemeinschaft, eines persönlichen Verkehrs mit dem Pneuma naturgemäss nirgends hervor. Für das Verhältniss zu Christus dagegen wird dieses Moment in merklicher Weise in Anschlag gebracht. Zwar ist diese persönliche Art des Verhältnisses noch nicht so scharf ausgeprägt, wie im vierten Evangelium, aber die Vorstellung, dass man es mit dem geschichtlichen Jesus Christus, also mit einer Persönlichkeit zu thun hat, verschwindet doch nirgends gänzlich². Schon durch die Erinnerung an

¹ Eine interessante Parallele zu diesem Ausdruck bietet Seneca: Indue magni viri animum . . . , cape quantam debes virtutis pulcherrimae ac magnificentissimae speciem (ep. 67, ed. FICKERT 1842, I p. 164).

² Richtig betont JACOBY p. 402, dass dem Apostel „Jesus beides war, Prinzip und Persönlichkeit, dass er bei der Beurtheilung Jesu als Prinzip der Gemeinde

das geschichtliche Wirken Jesu, wie durch den Gedanken der Herrschaft und der Gerichtsübung Christi ist das ausgeschlossen. Ausdrücklich wird für die Heilsvollendung ein persönlicher, gemeinschaftlicher Verkehr mit Christus in Aussicht genommen (s. oben p. 71). Die Gegenwart ist freilich ein ἐκδημῆσιν ἀπὸ τοῦ κυρίου (II Kor 5 6), aber auch die jetzt bestehende Form des Lebenszusammenhanges mit Christus ist nicht als eine unpersönliche nach Art einer Kraft oder eines Prinzips zu denken. Denn wesentlich ist ihr die Erinnerung an die im Tode bewiesene persönliche Liebe Christi, die gedacht wird als jedem persönlich sich zuwendend (Gal 2 20 τοῦ ἀγαπήσαντός με)¹ und ebenso die persönliche Liebesgesinnung eines Jeden für ihn (I Kor 16 22 Eph 6 24). Dieselbe persönliche Art muss dann auch das Wohnen Christi in den Herzen an sich tragen, so dass nicht eine unbestimmt gehaltene himmlische Kraft, sondern der ertödtete, nun aber lebendige Christus in den Herzen wohnt. Ja der Apostel kennt sogar einen unmittelbaren Verkehr mit dem erhöhten Christus in der Gegenwart. Denn auf seinen dreimaligen Gebetsruf ward ihm, vielleicht in der Form der Glosse sicher aber in einer mit den tiefsten christlichen Gedanken übereinstimmenden und daher untrüglichen Weise die Antwort des Herrn zu Theil (II Kor 12 8f.). Aus solchen Erfahrungen heraus will es verstanden werden als Vereinigung des geschichtlichen Bildes Jesu mit dem supranaturalen Walten des Erhöhten, als Verbindung einer wundervollen Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit der Empfindung mit der Reflexion seines nie rastenden νοῦς, wenn der Apostel sich des Waltens Christi in ihm und seines Lebens in Christus bewusst war.

12. Wenn nun schon der Gedanke des Versetztseins in den gleichen Lebenszustand wie Christus oder des Waltens Christi in den Herzen der Gläubigen sich der Reflexion, der geistigen, psychologisch vermittelten Auffassung nicht hat entziehen können, so naturgemäss noch weniger der des Lebens in Christus (ἐν Χριστῷ εἶναι). Zunächst ist selbstverständlich auch hier die Auffassung eine supranaturalistisch-realistische. Was Gott an den Christen gethan hat, indem er sie in den gleichen Lebenszusammenhang mit Christus verpflanzte, das hat er in

nie aufhört, in ihm eine individuelle Persönlichkeit zu erkennen, nach deren Gemeinschaft er sich in inniger Liebe sehnt“. S. auch GLOEL p. 73—76. Dagegen übertreibt J. WEISS, wenn er behauptet, „durch die Verbindung mit der Pneuma-Vorstellung erhalte der Gedanke des erhöhten κυρίου eine pantheistische Nuance“ (Stud. u. Krit. 1896, p. 10). Denn ebenso wie der Begriff des Χριστός durch den Zusammenhang mit dem Pneuma verallgemeinert und zum Prinzip umgestaltet wird, wird auch umgekehrt das Urtheil über das Pneuma durch den persönlichen Eindruck des geschichtlichen Jesus beeinflusst.

¹ Vgl. noch J. WEISS, Nachfolge Christi p. 86.

Christus gethan, d. h. so, dass, was in ihm geschehen ist, nach Gottes Rathschluss nicht nur, sondern auch realiter und auf eine übernatürliche Art an den Gläubigen geschehen ist. Eine derartige Auffassung verlangt der oftmalige Gebrauch von $\sigma\omega\nu$ in diesen Zusammenhängen (Gal 2 20 Rm 6 4 5 6 8 Kol 2 12 13 20 3 3 Eph 2 5 6), und sie wird dann durch die Vorstellung des Geistesbesitzes oder des Wohnens Christi in den Herzen verdeutlicht. Der, in dem Christus, resp. das Pneuma, wohnt, ist damit in (der Sphäre, im Reiche, im Leben des) Christus¹, resp. $\epsilon\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$ (z. B. II Kor 6 6 Rm 8 9). Aber diese Auffassung lässt sich ohne Gewaltsamkeit bei weitem nicht überall durchführen. Vielmehr bezeichnet oft genug das $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omega$ resp. $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\rho\iota\omega$ nur die christliche Sphäre oder den Christenstand als solchen; ebenso kommt man oft mit der rein instrumentalen Fassung aus (vgl. WEISS §§ 75 d, 84 Anm. 6). Mag nun die Formel, was freilich sehr unwahrscheinlich ist, schon vor Paulus ausgeprägt² sein und das Adjektiv „christlich“ vertreten haben, oder mag sie erst von Paulus gebildet sein, eine feste Grenze zwischen der instrumentalen resp. adjektivischen und zwischen der quasi räumlich-supranaturalistischen Auffassung lässt sich nicht konstatiren. Geht aber beides in einander über, so ist damit auch hier der Uebergang der supranaturalen in eine qualitativ-psychologische Vorstellung konstatirt. Die analoge Pneumavor-

¹ Vgl. dazu DEISSMANN, Die Neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“, Marburg 1892, und J. WEISS, Paulinische Probleme II: Die Formel $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota$. I., Stud. u. Krit. 1896, p. 7 ff., der mit Recht den DEISSMANN'schen Gedanken erheblich einschränkt und die „inklusive oder komprehensiv Fassung“ nur in etwa 10 Stellen anerkennt (p. 25—27). Die mystische Formel ist ihm, wie DEISSMANN der „lokale Ausdruck eines fühlbaren, substantiell vermittelten Kontakts“. „Man ist, Jeder für sich und die Gemeinschaft der Brüder unter einander, nur noch zum Theil Bürger dieser Welt, zum überwiegenden Theil schon von einem neuen Elemente des Daseins durchdrungen und getragen“ (p. 12). Eine frappante Parallele zu dieser mystischen Vorstellung findet sich bei Seneca (ep. 41, ed. FICKERT I p. 164): *Animum excellentem, moderatum, omnia tanquam minora transeuntem . . . coelestis potentia agitat. . . itaque majore sui parte illic est, unde descendit. Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur: sic animus magnus ac sacer . . . conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae: illinc pendet, illuc spectat ac nititur, nostris tanquam melior interest.* — Zuerst hat auf diese Stelle BR. BAUER (Christus und die Cäsaren p. 45) aufmerksam gemacht, dessen Ausführungen über Seneca's Religionsstiftung (p. 11—61) und namentlich über „Philo's geistige Weltreligion“ (Philo etc. p. 61—96) trotz der völligen Unhaltbarkeit seiner Grundanschauung die Lektüre verdienen.

² Ueber die Anknüpfungspunkte, welche die LXX für die Formel bieten, vgl. J. WEISS a. a. O. p. 32 f., HOLTZMANN p. 79; auch $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu\ \epsilon\nu$, nach CREMER⁵ p. 318 nur in Ps 78 22.

stellung bietet ein sehr instruktives Beispiel für diesen Uebergang. Wo hier das entsprechende ἐν πνεύματι oder auch das instrumentale πνεύματι gebraucht wird, verbindet sich damit gemeinhin nicht die Vorstellung von einem Werkzeug, über das der Mensch Macht hätte, sondern von einer geistigen Potenz oder dem durch sie hervorbrachten Zustand, auf den er Einfluss nicht besitzt. Der Geist hat den Menschen, nicht umgekehrt. Und doch gilt in gewissem Masse auch die Umkehrung des Satzes. Der Apostel hat nichts dagegen einzuwenden, dass die Korinther ζηλωταὶ πνευμάτων sind, aber er wünscht, dass sie nach den für die Gemeinde förderlicheren Gaben streben (I Kor 14 12 12 31 14 1 5). Die gleiche Voraussetzung einer gewissen Abhängigkeit der Geistesäusserung vom menschlichen Streben macht das ganze Kapitel, da es sonst unfruchtbar wäre. Aus dem supranaturalen Rahmen tritt diese Auffassung nicht heraus, da der Apostel in erster Linie an das Gebet um bessere Gaben denkt (14 13), und da ja das ganze Streben ebenso wie seine Belehrung pneumatischen Charakter trägt. Aber zugleich hebt doch hier eine psychologische Betrachtungsweise an, und Paulus setzt voraus, dass der Prophet in gewissem Masse seinen prophetischen Geist beherrschen kann (14 32). Die gleiche Annahme wird auch sonst gemacht. Insbesondere ist Gal 5 16ff. lehrreich. Hier wird v. 17 der Wille vorgestellt als von beiden Seiten, σὰρξ und πνεῦμα, bestürmt, und ihm fällt die formale Entscheidung zu, auf welche Seite er sich stellen will; an ihn richtet auch der Apostel die Mahnung, zu seinem Wandel sich nicht des Fleisches, sondern des Geistes als Mittel zu bedienen (v. 16 πνεύματι περιπατεῖτε). Damit ist dem Menschen (nicht dem „natürlichen“, sondern dem christlichen, dem πνευματικός) eine gewisse Macht über das πνεῦμα eingeräumt, sich für seinen Wandel desselben zu bedienen. Ganz besonders deutlich wird dieser Gedanke in v. 25. Hier wird ausdrücklich die Voraussetzung gemacht, dass die Christen durch den Geist in den Besitz eines neuen Lebens getreten sind; diesem neuen Leben muss dann aber auch das πνεύματι στοιχεῖν entsprechen, d. h. ein Reih und Glied halten, das Hineinfügen in die feste christliche Lebensordnung; ein solches setzt besonnenes Erwägen voraus, und hier erscheint mithin der impulsive Drang des Geistes von der christlichen Besonnenheit beherrscht und als Mittel zur Herstellung der rechten Lebensordnung verwendet.

Zeigt sich nun selbst das Leben im pneumatischen Zustand von psychischen Momenten bedingt und abhängig, um wieviel mehr wird das vom Sein in Christus gelten, der ja von Hause aus keine rein supranaturale Grösse ist, sondern den wir in seiner ganzen Sinnesart als den Gekreuzigten und Auferstandenen kennen. Hier muss von vornherein

die ethisch-psychologisch bedingte Betrachtungsweise grösseren Spielraum haben. Es mag genügen, dafür nach allem schon Beigebrachten nur noch auf I Kor 6 17 hinzuweisen. Dass es sich hier um ein Leben in Christus im vollen Sinn handelt, zeigt sich darin, dass der Gläubige mit Christus zu Einem Geiste verwächst. Herbeigeführt aber wird diese innige Vereinigung mit ihm durch eine menschliche Aktion dadurch, dass man sich an ihn hängt. Im Zusammenhang hiermit wird die analoge Vorstellung Beachtung verdienen, dass (ehelose) Christen sich mit Leib und Geist dem Herrn weihen können, so dass seine Sorgen die ihren werden und sein Gefallen ihre oberste und einzige Norm (I Kor 7 32—34). Auch daran darf erinnert werden, dass Paulus die Gemeinde als keusche Braut denkt, deren Gedanken in aller Einfalt sich auf den Mann richten, dem sie zugeführt werden soll, auf Christus (II Kor 11 2f.). Als solche Einfalt und Ungetheiltheit des Herzens, die nur Eines denkt (Phil 2 2), die mit der sonnenklaren Lauterkeit (ἐκκληρία II Kor 1 12 etc.) auf's Engste zusammenhängt und in der beherrschenden Liebe zu Christus ihren Grund hat, wird man die mit dem Sein in Christus gegebene Stimmung und Gesinnung wohl am ehesten zusammenfassend bezeichnen können (vgl. oben p. 130).

13. Bisher haben wir den Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus insofern betrachtet, als er die supranatural begründete, aber doch zugleich ethisch-psychologisch vermittelte religiös-sittliche Haltung des Christen in sich befasst. Das ist aber nicht das Ganze, sondern nur die eine Seite der paulinischen Idee. Diese schliesst nicht nur eine neue sittliche Haltung, sondern auch einen neuen religiösen Besitz, nicht nur das sittliche Leben Christi, sondern sein Leben überhaupt in sich ein. Man beachte zunächst den Gedanken einer κοινωνία τοῦ υἱοῦ I Kor 1 9. Wie das Evangelium alle Güter, die es in Aussicht stellt, gewissermassen in sich enthält (vgl. z. B. Phil 2 16), so dass es darauf ankommt, Antheil daran zu erhalten (I Kor 9 23), so werden in und mit Christus alle Heilsgüter Gottes ausgetheilt (Rm 8 32). Dementsprechend bezeichnet also die κοινωνία τοῦ υἱοῦ mit dem persönlichen Verhältniss zum Sohne Gottes auch die Antheilnahme an allen seinen Gütern. Besonders deutlich drücken die späteren Briefe diese Vorstellung durch den Begriff des πληροῦσθαι¹ aus; in Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit wie in ihrem Leibe, und in ihm sind die Christen angefüllt (Kol 2 9 10 1 9), bis die ganze Fülle Gottes in ihnen Platz genommen hat (Eph 3 19, vgl. 1 23 4 13). Die Gemeinschaft mit

¹ Zum Begriff vgl. HOLTZMANN I p. 481 f., II p. 240—244; BALDENSPERGER, Der Prolog des vierten Evangeliums p. 46 f.

Christus ist also nicht nur der Antheil an seiner sittlichen Kraft, sondern an dem gesamten Komplex göttlicher Kräfte und Güter, an dem ganzen Inhalt göttlichen Wesens, wie er dem verkärten Christus eignet. In eigenartiger Weise bringt Kol 3 34 den gleichen Sinn zum Ausdruck. Während sonst auf den Unterschied des Lebens in Christus von dem einstigen ewigen Leben nicht reflektirt (doch vgl. II Kor 5 5 6), sondern an die Mittheilung des Pneuma und das mit ihm gesetzte Leben gedacht wird, spricht hier der Apostel aus, dass mit dem Sterben und Auferstehen Christi den Gläubigen (ewiges) Leben in Herrlichkeit zu Theil geworden sei (vgl. II Kor 3 18), welches aber noch nicht offen zu Tage tritt, sondern bis zur Parusie mit Christus in Gott verborgen ist. Analog ist der Gedanke, dass das Hoffnungsgut (ἐλπίς) der Christen im Himmel bereit liege (Kol 1 5), und so wird denn die Hoffnung als die entsprechende psychologische Funktion zu denken sein (vgl. 1 27 Χριστός . . ἡ ἐλπίς τῆς δόξης), ohne dass man das Recht hätte, hierauf allein den Gedanken zu beschränken.

Diese Stelle zeigt nun bereits, wie trotz des stets vom Apostel festgehaltenen Unterschiedes zwischen dem gegenwärtigen und zukünftigen Leben doch Gleichartigkeit und innerer Zusammenhang stattfindet (vgl. oben p. 58—60). Für seine Auffassung ist dieser Zusammenhang nicht nur durch die gleichartigen inneren Beziehungen gesetzt, so dass sich dasselbe geistige Verhältniss zum Vater, die gleiche Liebesgesinnung u. s. w. auch im ewigen Leben fortsetzen, sondern zugleich ein supranaturalistischer; verborgener Weise und doch in den Pneumawirkungen erkennbar, eignet ihnen bereits das Leben, in dessen offenbaren Vollbesitz sie durch die Parusie eintreten. Gemeinhin hat Paulus diese feste Verbindung zwischen dem pneumatischen und dem ewigen Leben nicht vollzogen, aber an der Gleichartigkeit beider kann kein Zweifel sein. Wenn von dem lebendigmachenden Geiste (II Kor 3 6 I Kor 15 45), von dem Leben Jesu Christi oder des Geistes in den Gläubigen gesprochen wird¹ (Gal 2 20 5 25 II Kor 4 10—12 5 15 Rm 6 4 11 13 8 2 6 10), so darf man dies Leben nicht rein metaphorisch deuten, wie etwa I Th 3 8, sondern neben der geistigen, ethischen Beziehung muss nothwendig auch die supranaturale festgehalten werden. Es handelt sich um ein reales, höheres Leben, aus dem jene geistigen Beziehungen erst hervorquellen,

¹ Vgl. auch GLOEL p. 181 f., 189—191. Wenn PFLEIDERER p. 213 schon im diesseitigen Christenleben die ζωὴ αἰώνιος vorhanden findet, so geht allerdings dieser Ausdruck über die von Paulus inne gehaltene Linie hinaus, aber richtig ist, „dass die künftige ζωὴ schon in das diesseitige Christenleben hineinwirkt und ihren vorbereitenden Anfang hat in der unter Leiden ausdauernden sittlichen Kraft des inneren Menschen, des in Glauben und Hoffnung sich stark fühlenden Gemüths“.

ein Leben, das zwar noch nicht nach jeder Seite hin dem ewigen gleicht, aber doch ein Uebergangsstadium zu demselben bildet. Der Gedanke kann zwar so gewendet werden, dass die ethisch-religiöse Beziehung als die Hauptsache hervortritt, aber das genauere Verhältniss zeigt Gal 5 25. Selbst den analogen Gedanken des gegenwärtigen Todeszustandes (II Kor 2 16 7 10 Rm 6 13 7 5 9 10 13 Kol 2 13 Eph 2 15 5 14, vgl. Eph 4 18 ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ) wird man nicht nur ethisch-psychologisch, sondern als ein Verfallensein unter die realen, übermenschlichen Todesmächte zu fassen haben (vgl. GLOEL p. 182—185). Dass aber wirklich das pneumatische Leben der Christen mit dem ewigen Leben als gleichartig gedacht wird, zeigen mehrere Stellen. Es wird schon nicht zufällig sein, dass die Errettung „in dem Leben Christi“ stattfindet (Rm 5 10), aber Gal 6 8 spricht auch ausdrücklich aus, dass die auf's Land des Geistes gestreute Saat aus diesem Geistesboden zur Ernte des ewigen Lebens heranwächst. Ferner befähigt das Angeld des Geistes nach Ablegung des Leibes dazu, beim Herrn die ewige Heimath zu finden (II Kor 5 5ff.). Man braucht aber auch nur zu beobachten, wie Rm 6 oder II Kor 4 14 der Auferstehungsgedanke im Vollsinn mit der gegenwärtigen Auferstehung abwechselt, um zu erkennen, dass eine Unterscheidung wie zwischen geistig-ethischer und realer Auferstehung den Sinn des Apostels verfehlt.

14. An diesem Punkte liegt die Uebereinstimmung der paulinischen Gedankenreihe mit der Predigt Jesu deutlich zu Tage. So wie Jesus von einer Gegenwart des Reiches Gottes mit all seinen Gütern für den Glauben geredet hatte, so kennt auch Paulus die durch vorangegangene Auferweckung erfolgte Einsetzung der Christen in das Leben und alle seine Güter als gegenwärtigen Heilsbesitz, und wie Jesus diesen Besitz durchaus ethisch geartet dachte und in der Gerechtigkeit, d. h. der dem Reiche Gottes entsprechenden religiös-sittlichen Gesamthaltung sich auswirken liess, so zeigt sich die gleiche Energie sittlich-religiöser Werthung und Abzweckung auch bei seinem Apostel. Auf dieser gemeinsamen Grundlage scheint nun aber ein tiefgreifender Unterschied nach zwei Richtungen zu bestehen. Zunächst darin, dass Paulus das gegenwärtige neue Leben pneumatisch-supranaturalistisch fasst, ferner darin, dass er es in die engste Beziehung zu dem Sterben und der Auferstehung Christi stellt, während in der Predigt Jesu beides zu fehlen scheint¹. Indess mangelt es doch für diese Fortbildung des Gedankens

¹ Man könnte hierher auch die Spannung zwischen Geist und Fleisch rechnen. Doch ist ohne Weiteres deutlich, dass der Gegensatz, sofern er ein ethischer ist, auch bei Jesu deutlich vorhanden ist, und sogar die ascetische Mahnung, den Sündenleib zu ertöden, in Mt 5 28—30 (6 17f. 19—21 24) ihre deutliche Parallele hat.

nicht ganz an Anknüpfungspunkten in der Predigt Jesu. Auch hier werden oft genug die Heilsgüter an die Person Jesu gebunden (z. B. Mt 11 28—30, vgl. I p. 65 f., 170 ff.), und wenn in der galiläischen Predigt diese Verbindung zurückzutreten scheint, so erklärt sich das daraus, dass es ja Jesus selbst war, der vom Gottesreich predigte, so dass hier die Verbindung von Person und Sache für Alle offenkundig vorlag. Sobald er dagegen genöthigt war, eine zeitweilige Trennung seiner Person von seiner Sache in's Auge zu fassen, betonte er sowohl die Nothwendigkeit der Nachfolge unter dem Kreuz (Mc 8 34 f.), als die Gebundenheit des vollen Heiles im Reiche Gottes an sein persönliches Kommen. Eben hierin liegt aber noch eine weitere Konsequenz. In Folge des engen Zusammenhanges des Reiches Gottes mit seiner Person muss jenes sich in dem gleichen Stadium der Vollendung befinden wie diese. Seine geistige Auffassung des Reiches wollte nie die abschliessende und vollständige Ansicht darüber sein, sondern hatte die reale Aufrichtung desselben in Herrlichkeit zur steten Voraussetzung. Dann ergibt sich aber von selbst, dass mit seiner definitiven Versetzung in die Himmelswelt durch Tod und Auferstehung auch das durch ihn mitgetheilte Leben an seiner neuen Seinsweise Antheil haben, dass es pneumatischen, himmlischen Charakter an sich tragen muss (vgl. I p. 160—169). So original daher auch die paulinische Anschauung ist, wird man doch in Anbetracht der theologischen und allgemeinen Denkweise jener Zeit sie für eine durchaus kongeniale Fortbildung der Anschauung Jesu selbst halten müssen. Ueber das Mass von direkter Anknüpfung an Worte Jesu ist es nicht ebenso leicht, sich ein Urtheil zu bilden. Nach Rm 6, vgl. Gal 3 27, hat der Taufritus dem Apostel Gelegenheit gegeben, in tiefsinniger Weise seine Gedanken an ihn anzulehnen. Der Anknüpfungspunkt war hier in dem urchristlichen Glauben gegeben, dass normaler Weise die Taufe den Geistesempfang nach sich ziehe (Act 2 38 etc.). Dieser Glaube ist auf das Wort von der Geistestaufe begründet, das Act 1 5 dem auferstandenen Christus in den Mund gelegt (vgl. Lc 24 49), Mc 1 8 auf den Täufer zurückgeführt wird, und das I Kor 12 13 ersichtlich vorschwebt. Man wird aber auch darauf hinweisen dürfen, dass Jesus seinen Tod unter dem Bilde einer Taufe darstellt, und dass Marcus dies Bild auch auf die Jünger anwendet (Mc 10 38 f.)¹. Man wird es daher nicht für ausgeschlossen halten dürfen,

¹ Wenn hier *πρότιον* und *βάπτισμα* in Beziehung auf den Tod Jesu gedacht und auch den Jüngern zu Theil werden, so ist die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass der Evangelist einen Hinweis auf Taufe und Abendmahl beabsichtigt; denn die Theilnahme hieran drückt ja die Bereitschaft zum Zeugentod und zum Absterben gegenüber der Welt aus.

dass die Beziehung der Taufe auf Christi Tod nicht spezifisch paulinisch, sondern christliches Gemeingut war (vgl. Rm 6 3 ἡ ἀρρωστήτε). Weniger Beachtung als die Beziehung auf die Taufe hat der Anschluss des paulinischen Gedankens an die Abendmahlsworte gefunden, da die Darlegung hier sehr viel beiläufiger und kürzer auftritt, und doch dürfte in diesem Zusammenhange eine nicht minder starke Wurzel, ja vielleicht der erste Anlass der ganzen Gedankenbildung liegen. Wer erwägt, welch starken Einfluss nothwendig die Riten auf die Entstehung der religiösen Vorstellungen üben (vgl. die Taufe), der wird von vornherein geneigt sein, dem Abendmahlsbrauch, der noch ganz anders als die Taufe im Mittelpunkt des Gemeindelebens stand, eine hervorragende Bedeutung für die Gedanken des Apostels zuzuerkennen. Werden doch auch I Kor 10 2—4 und sehr wahrscheinlich I Kor 12 13 Taufe und Abendmahl nebeneinander gestellt. Wie nun in dem Wort vom Bundesblut die paulinische Lehre von der Gerechtigkeit des neuen Bundes ihre Wurzel hat, so in dem Essen und Trinken von Brot und Wein als Leib und Blut Christi seine Anschauung vom Leben mit Christus. Dies Essen und Trinken ist nämlich ein pneumatisches (I Kor 10 3 4, vgl. 12 13), d. h. durch solches Essen und Trinken macht man sich das Pneuma oder Christus (I Kor 10 4) zu eigen. Der Kelch gewährt den Antheil an seinem Blute, das Brot den Antheil an seinem Leibe (I Kor 10 16), die ganze Handlung also den Antheil an der ganzen Person des Gestorbenen und Auferstandenen, die κοινωνία τοῦ σώτος (I Kor 19). Ich halte mit der Ueberzeugung nicht zurück, dass diese Auffassung, die auch bei Johannes und in der Didache die herrschende ist, den originalen Sinn der Handlung Jesu selbst ausdrückt (vgl. I p. 156 ff.).

15. Geistesmittheilung und Lebensgemeinschaft mit Christus haben ihren Sinn in dem Gedanken eines übernatürlichen, pneumatischen Lebens, das, soweit es sich in einer Summe von religiösen Gütern und in religiös-ethischer Haltung dem Bewusstsein erschliesst, die spezifische, geistige Art Jesu Christi an sich trägt. Ersichtlich ist das eine Auffassung, die das gesammte Heil in sich befasst. Dann aber ist die Folgerung unausweichlich, dass wir in diesem Gedankenkreis nicht eine Vorstellungsreihe haben, die zur Rechtfertigung als ein zweites hinzutreten müsste, sondern eine parallele Gedankenreihe, die ebenso das ganze Heil, aber freilich unter anderen Gesichtspunkten, zur Darstellung bringt und somit sachlich wesentliche Ergänzungen bietet. Wir werden die Frage genau zu erwägen haben, ob nicht gelegentlich eine Addition beider Betrachtungen stattfindet und die Gründe dafür klarlegen, zunächst aber ist die Feststellung von Bedeutung, dass jeder Versuch, sachlich beide Reihen auseinanderzuhalten, vollkommen vergeblich ist.

Allerdings erweist sich diese Annahme auf Grund der bisherigen Untersuchungen von vornherein als nothwendig, aber gegenüber dem Widerspruch, der hier zu gewärtigen ist, wird es eine wünschenswerthe Bestätigung unserer Ergebnisse sein, wenn das sachliche Ineinanderfallen beider Reihen sich deutlich zeigen lässt. Und es muss nun betont werden, dass dies in der That die durchgängige Betrachtungsweise des Apostels ist, die sich meines Erachtens ganz unwiderleglich aufweisen lässt. Bei der Wichtigkeit dieser Thatsache wird es nothwendig sein, das gesammte Material vorzulegen. Daran ist nur zu erinnern, dass wie die Rechtfertigung, so auch der Geistesbesitz zum ewigen Leben in engste Beziehung gesetzt ist. Z. B. wird Gal 3 11 21 der Lebensempfang direkt mit der Gerechtigkeit aus dem Glauben, Gal 5 25 6 8 ebenso direkt mit dem Geiste in Verbindung gebracht, und 5 5 werden beide Momente so verbunden, dass das Warten auf das mit der Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens verbundene Hoffnungsgut sich durch den Geist vollzieht. (Weitere Belege p. 165—168, 263f.) Damit hängt zusammen, dass der gesammte gegenwärtige Heilsbesitz als Folge wie der Rechtfertigung (p. 192ff.), so des Geistesbesitzes gedacht wird. Erscheint doch Eph 1 3 dieser gegenwärtige Heilsbesitz als *εὐλογία πνευματική*¹. Wird nun hierbei vornehmlich an die *ὁδοθεσία* gedacht (v. 5), so ist diese auch direkt als pneumatische Wirkung aufgefasst. Darauf weist nicht nur der Zugang zum Vater *ἐν ἐνὶ πνεύματι* Eph 2 18, sondern der Geist wird seinem Wesen nach als zur Sohnschaft gehörig angesehen, wie er sich denn in dem Rufe „Abba, Vater“ als Sohnesgeist erweist (Gal 4 6^b 7 Rm 8 15). Mit diesem Rufe bezeugt der (objektiv gedachte) Geist uns unsere Gotteskindschaft, und deshalb kann man von dem Getriebenwerden durch den Geist den Rückschluss auf bestehende Gottessohnschaft machen (Rm 8 14). Analog kann die Gotteskindschaft der Gläubigen durch den Hinweis begründet werden, dass sie ja auf Christum getauft sind und ihn angezogen haben, also in Lebensgemeinschaft mit ihm stehen (Gal 3 26—29). Gehört nun aber Gottessohnschaft und *πνευματικόν εἶναι* für den Apostel wie für Jesus wesentlich zusammen (vgl. p. 71f.), so ist auch an diesem Punkte ein Ineinanderfallen der beiden grossen Gedankenreihen erwiesen. Entsprechend wird der Friede wie aus der Rechtfertigung, so aus dem Geistesbesitz hergeleitet (Gal 5 22 Rm 8 6 14 17 Eph 4 3, vgl. Kol 3 15) und zwar auch, wie Rm 5 1, der Friede mit Gott (vgl. Rm 8 6 mit v. 7). Auch die christliche Freiheit wird vom Geiste Gottes ausgehend gedacht (II Kor 3 17, vgl. Rm 8 15).

¹ GLOEL p. 98f. weist zutreffend auf den Parallelismus zwischen *πνεῦμα* und *εὐλογία* in Jes 44 3 LXX.

Wie hinsichtlich der Beziehung auf gegenwärtiges und zukünftiges Heil fallen beide Gedankenreihen auch in ihrem Gegensatz gegen das Gesetz völlig zusammen. So wie die Gottesgerechtigkeit, so steht auch der Geist zur Gesetzesgerechtigkeit in unvereinbarem Gegensatz. Als Ausprägung der unveräusserlichen Norm des göttlichen Willens streitet zwar das Gesetz nicht gegen den Geist (Gal 5 23), sondern der Geist vollzieht, was das Gesetz nicht hat erreichen können (Rm 8 3 4), aber eben deshalb sind die Gläubigen selbst in dieser Beziehung nicht mehr unter dem Gesetze, weil sie den inneren Drang zum Gutesthun in sich fühlen (Gal 5 18). Vor Allem steht zum Gesetz als tödtendem Buchstaben der Geist in diametralem Gegensatz (II Kor 3 6 ff.). In anderer Wendung wird der gleiche Gedanke so ausgedrückt, dass in der Lebensgemeinschaft mit Christus der Gläubige dem Gesetz durch's Gesetz abgestorben sei (Gal 2 19, vgl. Rm 7 4), so dass dies keinen Anspruch mehr an ihn hat, weil es selbst einen Anspruch über den Tod hinaus nicht mehr erhebt (Rm 7 1 ff., vgl. 6 7). Auf der gleichen Linie liegt der Satz, dass in der Lebensgemeinschaft mit Christus weder Beschneidung noch Vorhaut etwas gelten (Gal 5 6 6 15, vgl. I Kor 7 19), dass es unter Allen, welche Christus angezogen haben, weder einen Juden noch einen Griechen gibt (Gal 3 28). Die aus der Lebensgemeinschaft mit Christus, insonderheit dem Tode mit ihm folgende Freiheit von jeder fleischlichen Satzung hebt auch Kol 2 20 f. (vgl. 2 10 14 f.) hervor. In diesen Sätzen ist es allerdings nicht die verdammende Wirkung des Gesetzes gegenüber der belebenden Wirkung des Geistes, die im Vordergrund steht, sondern die Innerlichkeit des neuen Geistesstandes gegenüber der Aeusserlichkeit des alten Gesetzesstandpunktes (Rm 2 29 7 6), aber Aeusserlichkeit, Partikularismus und Todesdienst gehören auf's Engste zusammen, weil sie zusammen die Minderwerthigkeit des Gesetzes gegenüber dem neuen Bunde konstituieren; so sind sie Gal 3—4 10 II Kor 3 Kol 2 14 Eph 2 15 auf's Engste verbunden (vgl. oben p. 185 f.).

Steht der Geist wie die neue Gottesgerechtigkeit dem Gesetz gegenüber, so ist er dagegen ebenso wie diese mit der Verheissung eng verbunden. Das Pneuma macht den Inhalt der *ἐπαγγελία* aus (Gal 3 14 Eph 1 13), ja beide sind geradezu Wechselbegriffe, so dass Isaak als Sohn der Verheissung durch die Verheissung oder *κατὰ πνεῦμα* gezeugt ist (Gal 4 23 29, vgl. den Uebergang von 3 28 zu v. 29). Weiterhin hat die Rechtfertigung ihre Voraussetzung in dem Satz, dass eine Gesetzesgerechtigkeit in Folge der Sünde für Niemanden erreichbar ist. Diese These begründet Paulus Gal 2 16 Rm 3 20 durch das Citat von Ps 143 2, indem er darin zur Verdeutlichung *ἐξ ἔργων νόμου* hinzufügt

und das $\pi\alpha\varsigma \zeta\omega\upsilon\upsilon$ durch $\pi\alpha\varsigma\alpha \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ ersetzt. In dieser Formulierung bildet der Satz für den Apostel kein synthetisches Urtheil mehr, sondern ein analytisches.

Stellt sich heraus, dass nicht nur die Frucht der Rechtfertigung, sondern auch ihr ganzer Unterbau sich zugleich aus dem Gedanken des $\piνευμα$ ergibt oder doch zu diesem in enger Beziehung steht, so rückt damit die Annahme, dass beide Gedankenreihen sich insofern völlig decken, als jede unter einem besonderen Gesichtswinkel das ganze Heil in sich begreift, immer mehr in den Bereich der Wahrscheinlichkeit. Dass die Pneumavorstellung resp. die Lebensgemeinschaft mit Christus auch die Gottesgerechtigkeit in sich begreifen kann, zeigt schon Gal 3 s. Denn den drohenden Abfall der galatischen Gemeinden von seiner Predigt der Glaubensgerechtigkeit bezeichnet der Apostel als ein Vollenden dessen im Fleisch, was im Geist begonnen ist. Wenn der erneute Versuch einer Rechtfertigung auf Grund des Gesetzes als ein Loskommen von Christus gedacht wird (Gal 5 4), so klingt hier die Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus mindestens an. Analog wird Phil 3 s—6 der Gesichtspunkt geltend gemacht, dass die Gesetzesgerechtigkeit ein fleischlicher Gottesdienst und ein fleischliches Vertrauen sei, dem das Rühmen auf Grund Christi als geistlicher Gottesdienst gegenübersteht (vgl. noch Gal 6 12—14 I Kor 1 29f.). Aber wir brauchen uns mit dem Hinweis auf solche Andeutungen nicht zu begnügen, da mehrfach der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Geist resp. Lebensgemeinschaft mit Christus ausdrücklich ausgesprochen wird. Sehr scharf geschieht das II Kor 3 8ff. Denn der Dienst des neuen Bundes wird als Dienst des Geistes (3 6 s) und im gleichen Zusammenhang als Dienst der Gerechtigkeit bezeichnet (3 9). Diese aber kann nach ihrem Gegensatz zur $\kappaατάκρισις$ nur die Glaubensgerechtigkeit sein (vgl. 5 18 $\delta\iotaακονία τῆς καταλλαγῆς$). Der Dienst der Gerechtsprechung gehört also in den Bereich der Geisteswirksamkeit hinein, und beides fällt zusammen. Nicht minder deutlich ist Phil 3 9: Dass hier das $\epsilonὔρεθῶ ἐν αὐτῶ$ von der Lebensgemeinschaft mit Christus verstanden werden muss, beweist der ganze Zusammenhang. Für sie aber ist das entscheidende Moment, dass anstatt der Eigengerechtigkeit die aus Gott fließende Glaubensgerechtigkeit getreten ist. Man wird kein Bedenken mehr tragen, auch die Sätze, dass wir „in Christus“ zur Gottesgerechtigkeit werden (II Kor 5 21), dass Christus den „in ihm“ Lebenden zur Weisheit, Gerechtigkeit u. s. w. geworden ist (I Kor 1 30), sowie dass wir suchen, „in Christus“ gerechtfertigt zu werden (Gal 2 17, beachte auch den Zusammenhang mit v. 19 20), nicht bloß instrumental, sondern im vollen Sinn der Lebensgemeinschaft mit Christus zu ver-

stehen¹. Sehr beachtenswerth ist schliesslich noch Eph 2 5—10. Der Gedanke der Errettung, der in 5 23 25ff. auf die Heiligung und Reinigung von Sündenschuld bezogen ist, und der auch 2 8 9 dem Rechtfertigungsgedanken sichtlich parallelisirt ist, wird hier mit der Versetzung in den neuen Lebenszusammenhang im Himmel in und mit Christus gleichgestellt (vgl. noch p. 157). Dann aber muss diese auch die Befreiung von der Sündenschuld in sich einschliessen.

Wird nun aber Rechtfertigung und Lebensgemeinschaft mit Christus (resp. Geistesbesitz) auch insofern gleichgestellt, als diese die Lösung von der Sündenschuld in sich einschliesst, so müssen beide Zusammenhänge durchaus in einander fallen. Es ist unmöglich, sie neben einander zu stellen und zu addiren, als erhielte man so erst die Anschauung vom ganzen Heil, sondern jede Reihe bringt schon für sich, wenn auch unter einem bestimmten Gesichtspunkt das ganze Heil zur Darstellung. Erhebt man nun aber die Frage, welche von beiden Darstellungsweisen beim Apostel bevorzugt werde, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Beide stellen das Heil als Gottes Gabe dar, und der Rechtfertigungsgedanke hat die Bedeutung, dass er der pharisäischen Verfälschung gegenüber die allein entscheidende Macht der göttlichen Gnade betont. Aber wie der Gedanke des Lebens der für die Religion entscheidende ist gegenüber dem der Gerechtigkeit, und wie der Auferstehungsgedanke deshalb bei Darstellung des Heiles vor dem Gerichtsgedanken den Vorzug hat (p. 52ff.), so hat auch die Anschauung des pneumatischen Lebens in Christus den Vorzug vor dem Rechtfertigungsgedanken, zumal bei diesem die Rücksicht auf die sittliche Art des neuen Lebens in den Hintergrund tritt. Schon ganz äusserlich zeigt sich der Gedanke des pneumatischen Lebens als der beherrschende in der paulinischen Vorstellungswelt dadurch, dass der Apostel von ihm einen stets gleichmässig starken Gebrauch macht, während die Rechtfertigungslehre fast nur polemischen Charakter trägt und daher sehr ungleichmässig zur Verwendung kommt. Aber noch auf eine andere, ausschlaggebende Beobachtung kann man hinweisen. Die Rechtfertigung oder Glaubensgerechtigkeit zwar kann der Lebensgemeinschaft nie untergeordnet, sondern nur gleichgesetzt werden, da sie ja ebenfalls das ganze Heil in sich schliesst, wohl aber wird die Sündenvergebung, d. h. die Lösung von der Schuld mehrfach in den Zusammenhang der Lebensgemeinschaft wie der Theil in's Ganze eingefügt oder (da ja der Theil mit dem Ganzen organisch verbunden ist) als

¹ Doch vgl. die instrumentale Fassung des $\epsilon\upsilon$ bei $\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota\sigma\theta\epsilon\alpha\iota$ in Rm 5 9 I Kor 4 4 6 11 Gal 3 11 5 4 und dazu J. Weiss, Stud. u. Krit 1896, p. 16—18.

Mittel dem Zweck untergeordnet. II Kor 5 17—19 wird das Neuwerden und die neue Kreatur in Christus mit der vollbrachten Versöhnung gleichgesetzt, die in der Nichtanrechnung der Sünde ihr Mittel hatte. Jeder Mittelbegriff fehlt Kol 2 13 14. Die in Sünden Todten hat Gott durch Verzeihung ihrer Sünden in den Lebenszusammenhang mit Christus versetzt. Ebenso wird Eph 2 15 auf die Vernichtung des Gesetzes durch den Kreuzestod die Umschaffung der Menschheit zu einem neuen Menschen zurückgeführt. Die mit der Vertilgung der Schuldschrift gegebene Sündenvergebung wird als Mittel der Neuschöpfung betrachtet, ist also ein organischer und zwar der grundlegende Theil der Lebensgemeinschaft mit Christus.

16. Geistesbesitz und Leben mit Christus umfassen die Gesamtheit aller religiösen Güter, Sündenvergebung, Gotteskindschaft und Anwartschaft auf die Heilsvollendung in sich, und diese sind ebenso wie das daraus sich ergebende sittlich-religiöse Streben in dem den Christen gegebenen supranatural-pneumatischen Leben des Christus begründet. Indess muss nun festgestellt werden, dass der prinzipielle Parallelismus dieser Gedankenreihe mit der der Rechtfertigung, wie wir ihn klargelegt haben, doch vom Apostel nicht immer streng durchgeführt ist. Die Gründe dafür sind leicht erkennbar. Die Rechtfertigung schliesst sich an den Tod Christi an, die Geistesmittheilung aber oder die Lebensgemeinschaft mit Christus an seine Auferweckung. Zwar wird im ersten Fall die Beziehung auf Christi Auferweckung eingeschlossen (vgl. oben p. 175), und die Lebensgemeinschaft mit Christus, also auch der Geistesbesitz schliesst die Beziehung auf den Gekreuzigten in sich ein, aber völlig koncinne würde der Gedanke erst dann, wenn im vollen Gegensatz zur empirischen Deutung schon der Tod Christi als Aeusserung seines pneumatischen Lebens aufgefasst und unmittelbar als Erhöhung zu Gott gedacht würde. Trotz des Ansatzes aber, das Sterben mit Christus als die eine Seite des pneumatischen Vorganges zu fassen, ist doch jene Konsequenz noch nicht von Paulus, sondern erst im vierten Evangelium gezogen worden.

Wichtiger noch ist ein zweiter Punkt. So stark der Apostel auch die prinzipielle Betrachtungsweise des Pneuma durchgeführt hat, so steht doch für ihn die populäre Auffassung desselben als einer äusserlich, erkennbar wirkenden Kraft noch durchaus fest und bildet überall seinen Ausgangspunkt. Nun fehlt zwar auch bei seiner Auffassung von der Rechtfertigung, wie wir sahen, das supranaturale Moment durchaus nicht (o. p. 174f., 226), aber es liegt auf der Hand, dass Sündenvergebung in erster Linie auf die geistig-ethischen Vorgänge im Inneren des Menschen und nur sekundär auf damit hervorgerufenen übersinn-

lichen Thatsachen hinweist. Hier wird verständlich, dass es möglich ist, beide Vorgänge, Sündenvergebung und Geistesausgiessung, als Theilerscheinungen des ganzen Heilsprozesses zu addiren. Indess findet sich diese alte Vorstellung nur noch Gal 4 4 6 ausgesprochen, indem die Geistessendung der Sendung des Sohnes parallelisirt wird und auf Grund der durch diese vollzogenen *νόθησία* stattfindet. Damit ist in der That eine noch nicht pneumatische Sohnschaft in abstracto vom Geistesbesitz unterschieden. Dass man aber nicht von dieser Stelle aus die paulinische Auffassung konstruiren darf, zeigt ihre Isolirung. So wird schon Gal 3 14 der Geistesempfang als der durch Christi Tod beabsichtigte Erfolg gedacht und I Kor 6 11 knüpft zwar an die übliche Vorstellung vom Pneuma an, setzt aber unmittelbar den Vollzug der Rechtfertigung in die Sendung desselben.

Ausschlaggebend ist aber ein dritter Punkt. Die Rechtfertigung findet durch den Glauben und unter der Bedingung des Glaubens statt. Sollte also die Parallelisirung beider Gedankenreihen eine vollständige sein, so müsste der Glaube das entscheidende Geisteswerk, ja er müsste an dem verborgenen pneumatischen Leben recht eigentlich die ethisch-geistige Seite sein. Man kann sich denken, dass gerade dieser Gedanke für den in der üblichen Pneumavorstellung heimischen Apostel eine ganz besondere Schwierigkeit haben musste, und es wäre durchaus nicht verwunderlich, wenn wir hier das Alte so stark fänden, dass es eine Neubildung verhindert hätte. Aber die Annahme, dass Paulus mit der Urgemeinde den Anfang des pneumatischen Lebens erst nach Entstehung des Glaubens ansetze (so noch GUNKEL p. 78) trifft doch nicht überall zu. Zunächst zeigt I Kor 2 4 5, dass der Glaube durch Erweisung des Geistes und der Kraft in der Predigt des Apostels gewirkt wird. Der Geist also wirkt den Glauben. Wird er freilich hier noch ausserhalb des zu Bekehrenden gedacht, so geht I Th 1 5 6 darüber hinaus. Denn wird hier ebenfalls die Ueberzeugungskraft der apostolischen Predigt auf den Geist zurückgeführt, so heisst es zugleich, dass die Gemeinde das Wort in grosser Trübsal mit Freude des heiligen Geistes annahm. Glaubensentstehung und Freude des heiligen Geistes sind gleichzeitig und fallen zusammen. Denn die Freude im Leiden, die hier als Geisteswirkung erscheint, ist nach 1 3 Werk des Glaubens selbst. Sehr beachtenswerth ist auch II Th 2 13, wo das voranstehende *ἐν ἀγίασμῳ πνεύματος* das nachfolgende *καὶ ἐν πίστει ἀληθείας* vorbereiten und insofern mit umfassen muss (vgl. BORNEMANN z. St.). Die wichtige Kombination des *πνεῦμα τῆς πίστεως* (II Kor 4 13) steht also nicht isolirt, ist auch nicht von einem besonderen pneumatischen Glauben zu verstehen, sondern zeigt, dass die zum Zeugniß

drängende Kraft jedes echten Glaubens, also dieser selbst, pneumatisches Wesen an sich hat (vgl. noch Rm 12 3 6).

Hat nun selbst hier, wo die populäre Vorstellungsweise die grössten Schwierigkeiten machen musste, die neue prinzipiell-organische Anschauung des Apostels sich als machtvoll genug erwiesen, um selbst in diesem spröden Material einen Ausdruck zu finden, so lässt sich annehmen, dass in der von ihm selbst wesentlich erst geschaffenen Anschauung vom Leben mit Christus der gleiche Zusammenhang sich kraftvoll auswirken werde.

Wenn Kol 2 12 die Auferweckung mit Christus durch den Glauben vollzogen gedacht wird, so ist dieser nicht blos der „Kanal“, durch welchen Gott seine Wirksamkeit übt (HAUPT), sondern wie die Parallelisirung zwischen dem *συνηγέρθητε* und dem *ἐγείραντος* zeigt, ist der Glaube selbst als der geistige Vorgang der Auferstehung gedacht, der dann freilich nur die eine Seite eines transcendenten Vorganges bildet. Diese Fassung stimmt mit Kol 2 6 7 überein, wo die Festigung durch den Glauben sachlich dasselbe bezeichnet, wie die Einwurzelung in Christus und der Aufbau auf ihn im Bilde, und wo überdies der Wandel in Christus durch die Annahme des Herrn Christus, d. h. durch den Glaubensakt (vgl. I Kor 15 1 2) begründet erscheint. Diese Verbindung des Glaubens mit dem Leben in Christus tritt nicht etwa erst in den späteren Briefen hervor. Auch II Kor 13 5 liegt der gleiche Zusammenhang vor. Unzweifelhaft werden hier das Sein Christi in den Korinthern und ihr Sein im Glauben insofern gleichgesetzt, als man das Eine am Anderen erkennen kann. Der Glaube ist also zwar nicht mit der Lebensgemeinschaft mit Christus identisch, sofern diese eine pneumatisch-supranaturale Seite hat, wohl aber ist er diejenige Seite dieses Lebens, in der sich dasselbe in geistigen Vorgängen für das Bewusstsein erschliesst. Am wichtigsten ist doch Gal 2 19 20. Hier unterscheidet Paulus sein niederes, sarkisches Leben von seinem höheren, seinem eigentlichen Ich, welches unmittelbar in Christi Leben aufgeht (SIEFERT), aber nicht etwa gehört der Glaube zu jenem niederen Leben, sondern er ist eben die geistige Form seines höheren Lebens, die Art, wie er den Christus in sich spürt, genau so, wie es eine geistige bewusste Erfahrung war, in der er durch's Gesetz dem Gesetze gestorben ist. Entsprechend wird Gal 5 6 als das Einzige, was in Christus etwas gilt, der Glaube genannt, und II Kor 5 6 7 im engsten Anschluss an die Beurtheilung des Lebens als eines *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* der Glaube als das Gebiet gedacht, das der Christ während seines Erdenlebens zu durchwandeln hat. Das pneumatische Leben, welches der Christ besitzt, kann er also nur durch den Glauben erfassen. Dieser ist das

einziges Mittel, durch das er seiner innerlich gewiss werden kann, weil es im Glauben sich für das Bewusstsein erschliesst.

Würde dieser Satz bei Paulus konsequent durchgeführt, so müsste freilich auch der Geistesbesitz im Gegensatz zur populären Auffassung der Urgemeinde als etwas Unsichtbares und Unerkennbares, nur für den Glauben Vorhandenes gedacht werden. Aber diese Konsequenz ist vom Apostel nicht gezogen. Eine Andeutung in dieser Beziehung bietet frühestens die merkwürdige Stelle Eph 5 26. Das schwierige ἐν ῥήματι wird am ehesten verständlich (vgl. HAUPT z. St.), wenn es die Vorstellung von einer Wirkung der Taufe ex opere operato abweist und darauf hindeutet, dass geistige Inhalte, wie sie im Worte dargeboten werden, dabei von Bedeutung sind¹. Das Korrelat dieser Auffassung, die zunächst nur für die Reinigung von Sündenschuld geltend gemacht wird, wäre aber, dass die Taufe auch den Geist, den sie mittheilt, nur ἐν ῥήματι, also nur für den Glauben mittheilt. Indess lässt sich ausser dieser immerhin sehr unsicheren Spur nichts in dieser Richtung beibringen. Nur soviel wird man sagen dürfen, dass je mehr die ekstatischen Erscheinungen, wie in den späteren Briefen, zurücktreten, desto mehr die nur für den Glauben erkennbare qualitative Auffassung des Geistesbesitzes an Werth gewinnen muss. So lässt sich nicht verkennen, dass die Anschauung des Apostels keine völlig in sich geschlossene ist. Der Glaubensgedanke ist bei ihm zu einer sehr weitgehenden Bedeutung gekommen; in demselben Masse ist das pneumatische Leben in Christus prinzipiell, qualitativ gedeutet. Daneben aber bleibt die alte Anschauung bestehen, wonach das Supranaturale auch in einer besonderen, sinnlich erkennbaren Form auftritt. So wird die Geltung des Glaubens durch den Enthusiasmus noch beschränkt (vgl. oben p. 209, Anm. 1)².

¹ In der gleichen Linie liegt es, dass Paulus I Kor 1 17 das Taufgeschäft als das geringere der Predigt des Evangeliums gegenüberstellt. Doch darf nicht übersehen werden, dass er daneben eine superstitiöse Auffassung vom Werthe der Taufe ohne Tadel erwähnt, sich sogar auf sie beruft (I Kor 15 29).

² Diese Seite des Paulinismus wird freilich von CREMER systematisch zurückgedrängt, vgl. z. B. Rechtfertigungslehre p. 318 f., 416, RE³ VI p. 450, 456: „Es ist ein Kontakt (des Geistes Gottes mit uns), welcher den Glauben bewirkt und im Glauben und für den Glauben stattfindet.“ Die Verbindung (der Lebensgemeinschaft mit Christus) „ist nicht etwas ausser oder neben dem Glauben Vorhandenes“; „sie ist nur als Glaube und darum nur im Glauben und für den Glauben Wirklichkeit“. Aber auch PFLEIDERER erkennt den Zusammenhang des Apostels mit der Urgemeinde, wenn er den Glauben, nicht den Geistesempfang zur Wurzel der paulinischen Mystik macht (p. 174 ff., 205). Nur das Nebeneinander und Ineinander beider Vorstellungen entspricht der wirklichen Ansicht des Apostels.

17. Mit dieser letzten Erörterung gehört eine andere zusammen, die wir deshalb hier anreihen, obwohl sie nicht in jeder Beziehung in die Darstellung des pneumatischen Lebens hineingehört, die Frage nach dem Werth der Erkenntniss (vgl. No. 4). Es ist von vornherein deutlich, dass an diesem Punkte die stärkste formale Berührung mit dem griechischen Denken stattfindet. Um so bedeutsamer ist es, dass der Apostel den scharfen sachlichen Gegensatz zu diesem hervorhebt. Es ist nicht zufällig, dass gerade den Korinthiern gegenüber dieser Gegensatz zur Aussprache gebracht wird. In der Art, wie die Gemeinde die zwischen den christlichen Lehrern vorhandenen Unterschiede auffasste, zeigte sie, dass sie das Christenthum nach Art einer Philosophie und sich befehlender Schulen werthete. Dem gegenüber gilt es nicht nur den scharfen Gegensatz des Evangeliums zu aller Menschenweisheit herauszuarbeiten, sondern zu zeigen, dass das Evangelium im Grunde etwas Anderes ist als Weisheit (I Kor 1 2). Sofern die Weisheit der Menschen unter die Kategorie eines menschlichen Heilsweges fällt, muss dieser ihnen ebenso abgeschnitten werden, wie das Trachten nach Gerechtigkeit auf Grund von Gesetzeswerken. In der That hat die Weisheit der Welt, resp. die sie inspirirenden Engelmächte, Gottes Rathschluss so wenig erkannt, dass sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt hat (2 6—8). Darin, wie in der Auswahl der Gläubigen (1 26 ff.) und in der Schriftweissagung (1 19 3 19 f.) gibt sich Gottes Rathschluss kund, die Weisheit zur Thorheit zu machen und selbst durch Thorheit der Predigt Errettung zu schaffen (1 18—21). Dadurch ist die Errettung nicht den Weisen, sondern vielmehr den $\mu\omega\rho\acute{o}\iota$ sicher gestellt, aber auch der Weise kann sie erlangen, sobald er auf seine Weisheit verzichtet und ein $\mu\omega\rho\acute{o}\varsigma$ wird (I Kor 3 18). Der Gegensatz des Evangeliums gegen die Weltweisheit bezieht sich nicht nur auf den beiderseitigen Inhalt, sondern das Evangelium streitet vornehmlich auch gegen den aristokratischen Grundzug menschlicher Weisheit. Ist es nicht Weisheit, so bedarf es auch nicht schöner Reden und Worte, um Eindruck zu machen, sondern kann in aller Schlichtheit gepredigt werden (2 1 2 4 5). Nicht Weisheit und nicht Wort ist deshalb das Evangelium, sondern es ist Kraft (2 4 5 1 18^b 24 25^b, vgl. 4 19 f.).

Mit diesem tiefen, religiös bedingten Gegensatz gegen den Intellektualismus und Dünkel der Menschenweisheit verbindet sich bei Paulus ein wunderbar tiefes Verständnis für die Schranken der religiösen Erkenntniss. So wie der Blick durch einen Metallspiegel von dem Schauen von Angesicht zu Angesicht sich abhebt, wie das thörichte Reden, Trachten und Urtheilen des Knaben von dem Thun des reifen Mannes übertroffen wird, so unterscheidet sich das stückweise Erkennen

der Gegenwart von der vollen Erkenntniss bei der Heilsvollendung, die der göttlichen gleicht (I Kor 13 10—12).

Indess haben diese Kautelen den Apostel keineswegs gehindert, von der Weisheit sehr hoch zu halten. Denn so thöricht das Evangelium vom gekreuzigten Messias den Menschen auch erscheinen mag, als Gottes Thorheit ist es doch weiser als die Menschen (I Kor 1 25); Christus ist Gottes Weisheit (1 24) und uns zur Weisheit geworden (1 30). Unter den Völligen redet der Apostel daher auch Gottes Weisheit (I Kor 2 6). Aber diese Weisheit ist nicht intellektualistisch gedacht, sondern unmittelbar sittlich-religiös fundamentirt (p. 141); sie ist auch nicht aristokratisch gedacht. Zwar wird nach dem Unterschied der christlichen Reife (I Kor 2 6 3 1 ff.) und der göttlichen Gabe auch das Mass der Erkenntniss verschieden sein, aber wie alle Gaben, so sind auch die der Weisheit und Erkenntniss zum allgemeinen Nutzen und zum allgemeinen Austausch vorhanden, und wie Niemand über neue Belehrung erhaben und von ihr ausgenommen sein soll (I Kor 14 31, vgl. Rm 1 12), so sind Alle gottgelehrt (I Th 4 9), haben Alle Erkenntniss (I Kor 8 1) und sollen Alle zur vollen Erkenntniss gelangen (Eph 4 13, vgl. 3 18). Zudem ist auch die neue Weisheit nicht von irgend einem Dünkel begleitet; wenn Jemandes Erkenntniss dünkelhaft ist (I Kor 8 1 2), so hat er noch nicht die rechte Erkenntniss. Denn alle christliche Erkenntniss und Weisheit ist des Geistes Gabe (I Kor 12 8 2 10 ff. etc.) kann also nicht zu Eigenruhm führen.

Die göttliche Weisheit ist nichts zum Evangelium noch erst neu hinzutretendes, sondern Christus selbst ist Gottes Weisheit (I Kor 1 24 30), in ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss, aber freilich in verhüllter (*ἀπόκρυφοι* Kol 2 3), in geheimnissvoller Weise (*ἐν μυστηρίῳ* I Kor 2 7), sodass der verhüllende Schleier erst in der Ewigkeit weggezogen wird (vgl. *ἐν ἀνίγμῳ* I Kor 13 12). Darin liegt denn beides mit einander, dass auch die Geringsten diese Weisheit sich anzueignen vermögen, weil sie nicht zunächst auf intellektuelle Erfassung rechnet, und dass sie auch auf die Verständigsten einen unerschöpflichen Reiz ausübt. Auf dieser Grundlage tritt dann insbesondere in den späteren Briefen die Erkenntniss in steigendem Masse hervor, während sie in den älteren Briefen nicht um ihrer selbst willen in's Auge gefasst wird, sondern noch ganz im Dienste praktischer Interessen steht. Doch sind die Anknüpfungspunkte durchaus vorhanden. Schon der Begriff der *ἀλήθεια* stellt das Evangelium unter den Gesichtspunkt der absoluten und ewigen Norm, von deren Anerkennung das Geschick für immer abhängt und bringt es dadurch in Zusammenhang mit dem Forschen der Philosophie nach der letzten

und ewigen Wirklichkeit der Dinge (vgl. CREMER sub voce). In der Art, wie Paulus alle Gedanken, die der Erkenntniss Gottes widerstreiten, zu bekämpfen unternimmt (II Kor 10 4f.), selbst sich der Wahrheit unterworfen weiss (II Kor 13 8) und jeglichem Verschweigen und Verhüllen den Muth und die Freiheit der vollen Wahrheit entgegenstellt (II Kor 2 14 4 2 ff. etc.), tritt seine Ueberzeugung, hier den letzten Grund erfasst zu haben, auf's Deutlichste hervor. Ist doch seine Erkenntniss Gotteserkenntniss (II Kor 10 5), muss also an dem absoluten Charakter Gottes selbst theilnehmen. Im Vordergrunde seiner Erkenntniss stehen aber nicht die ersten Ursprünge, sondern die letzten Ziele; so geht I Kor 2 11 f. die Rede von der Gotteserkenntniss unmittelbar zum εἰδέναι τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ὑμῶν über. Seine Gotteserkenntniss ist Heilserkenntniss, Erkenntniss des ewigen Rathschlusses Gottes zu unserer Herrlichkeit (27) oder γνώσις τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ (II Kor 4 6). Ebenso fällt Eph 1 17 ff. Gottes- und Heilserkenntniss zusammen und 3 18 19 die Erkenntniss der unendlichen Fülle Gottes, wie sie in seinem Heilrathschluss sich enthüllt, mit der der Liebe des Christus.

Die in I Kor 13 ausgesprochene Unvollkommenheit aller Erkenntniss zeigt sich in Eph wenigstens insofern noch, als die Macht und Herrlichkeit, die sich in der Grösse des Heilsgutes erweist (3 20, vgl. 1 18 19), die Liebe, mit der es geschenkt (3 19, vgl. 5 31 f.), die Weisheit, mit der es in die Welt eingeführt ist (3 8 ff., vgl. Rm 11 33 ff. 16 25—27), jedes menschliche Verständniss überragt. Verändert allerdings ist die Stimmung insofern, als die Erfüllung mit solcher Erkenntniss bereits als Anfüllung mit der ganzen Fülle Gottes und Christi auf Erden gedacht wird (Eph 3 19 4 13), während I Kor 13 der Abstand der irdischen Entwicklung von der himmlischen Vollendung mit ergreifenden Worten ausgesprochen ist. Nur darf man nicht vergessen, dass daneben auch gerade in I Kor das Ziel der Erkenntniss mit einer Kühnheit ohne Gleichen aufgestellt wird. Freilich nur hypothetisch wird als ihr Gipfelpunkt das Wissen aller Geheimnisse hingestellt (I Kor 13 2), wohl aber besitzen die Christen durch den Geist eine Erkenntniss auch der Tiefen Gottes (I Kor 2 10, vgl. 16) und seines verborgenen Heiles (2 9 10), und dadurch ist der vom Geiste Gottes erfüllte befähigt, Alles in's rechte Licht zu setzen und es zu beurtheilen (2 15). Dem entspricht denn auch eine überaus hohe Schätzung der Erkenntniss. Die Gotteserkenntniss in Christus ist es, welche wegen ihrer von jeder Autorität freimachenden Kraft dem Apostel als die geistige Glorie des neuen Bundes vorschwebt (p. 59 f.). Da die Gottes- und Heilserkenntniss des Christen das Centrum seines Lebens ist, so gilt von jedem πνευματικός, was Mt 11 27 der Sohn Gottes für sich in

Anspruch genommen hatte, dass er über das Urtheil jedes Anderen erhaben ist (αὐτὸς ὅπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται I Kor 2 15). Hat die falsche Erkenntniss die Wirkung der Aufblähung (I Kor 8 1), so ist doch die rechte Erkenntniss insofern ihr ähnlich, als sie das Gefühl der inneren Unabhängigkeit und Freiheit anregt. Aus dieser Beobachtung ergibt sich die Werthschätzung der Erkenntniss, die wir in allen paulinischen Briefen finden (vgl. II Kor 6 6 11 6 I Kor 1 5 II Kor 8 7 Rm 15 14).

Allerdings erklärt sich hieraus noch nicht die hervorragende Stellung, welche ihr in den späteren Briefen (zumal Kol und Eph) zugewiesen wird. Man beachte nur, wie bedeutsam sie Kol 1 9 f. 2 2 f. 3 9 f. Eph 1 8 f. 17 f. 3 8 ff. 18 f. 4 13 f. 24 5 9—14 hervortritt, und man wird zugestehen müssen, dass sie hier nicht wie ein geistiges Gut neben anderen, sondern geradezu als das centrale Heilsgut erscheint. Eben hierin aber besteht der Unterschied von dem älteren paulinischen Standpunkt. Dieser ist insofern völlig einheitlich, als Religion und Sittlichkeit als innerlich gleichartig, als verschiedene, gleich nothwendige Beziehungen des gleichen Vorganges gedacht werden, und die Motivation des sittlichen Lebens durchaus religiöse Art hat. Aber eine lehrhafte Vermittlung findet sich hierfür noch nicht häufig ausgesprochen. Insbesondere werden sittliches Leben und Erkenntniss auf den Geist in gleicher Weise zurückgeführt, wie es scheint gleich unmittelbar, so dass sich das πνεῦμα nach der ihm innewohnenden Kraft in diesen ganz verschiedenen Lebensäusserungen auswirkt. Die späteren Briefe aber zeigen den gesteigerten Einfluss der Reflexion darin, dass sie das neue Leben einheitlich denken und die sittliche Reihe als Ausfluss der neuen Erkenntniss betrachten. Es ist das eine Fortbildung, die durchaus an die Tendenz der älteren Briefe anknüpft. Wenn II Kor 4 6 den Werdeprozess des neuen Lebens beschreibt, so ist es eben das Aufleuchten der Erkenntniss Gottes in Christus, woran hier erinnert wird. Ganz analog nimmt das alte Lied Eph 5 14 für den erwachenden Schläfer die Erleuchtung durch Christus in Aussicht. Ebenso redet Rm 12 2 von einer Erneuerung des νοῦς. Bildet, wie wir sahen, dieser im Verein mit der συνείδησις den Anknüpfungspunkt für die Bildung des neuen pneumatischen Lebens im Menschen, so ist damit unmittelbar gegeben, dass es Erkenntnissakte, nämlich die Umgestaltung des νοῦς und seine Erfüllung mit einem neuen Inhalt durch den Gehorsam gegen die Wahrheit, sein müssen, durch welche Gottes Geist im Menschen wirksam wird. Diesen Sinn hat es, wenn dem von der σάρξ beherrschten νοῦς gegenüber (Kol 2 18) von einer Erneuerung des neuen Menschen zur Erkenntniss geredet wird (Kol 3 10), und wenn den Lüsten des Truges, durch welche der alte Mensch sich zu Grunde richtet, zunächst die Er-

neuerung durch das dem νοῦς angehörige, weil ihm mitgetheilte, πνεῦμα gegenübergestellt wird (Eph 4 22f.). Von hier aus versteht es sich von selbst, dass die Erkenntniss als selbständiges Moment in dem für die Erneuerung des Menschen aufgestellten Ziel erscheint (so Eph 4 24 59 und besonders 4 13f.). Wie I Kor 13 11 14 20 wird auch hier das Heranwachsen zur Reife der Manneserkenntniss als ein selbständiges Moment des den Christen gesteckten Zieles vorgestellt; die bestimmte Richtung auf die Erkenntniss des Sohnes Gottes aber erhält dies Streben, weil nur durch eine mit der vollen Erkenntniss gegebene Vertrautheit mit Christus und dem in ihm beschlossenen Heil die in den wechselnden Menschenlehren und ihrem Truge liegende Versuchung abgewiesen werden kann (Eph 4 13 14 Kol 2 2—4, vgl. 8 ff., auch Phil 1 9 vgl. mit 3 1 ff. 15 ff.). Zugleich aber ist diese Erkenntniss die Vorbedingung des richtigen sittlichen Strebens. Die mit der religiösen Erkenntniss verbundene Umwerthung aller Güter kann natürlich für den Wandel nicht ohne Folgen bleiben; so ist die beabsichtigte Folge der Erkenntniss des göttlichen Willens ein des Herrn würdiger Wandel (Kol 1 9f.). Ebenso ist es die Absicht bei der Belehrung jedes Menschen in jeglicher Weisheit, dass es bei ihm zu christlicher Vollkommenheit kommt (Kol 1 28). Entsprechend wird im Epheserbrief vorausgesetzt, dass die Heilserkenntniss das sittliche Leben mit sich bringt resp. die mangelnde Erkenntniss das unsittliche Leben im Gefolge hat¹. Auch das Bild des Lichtes vereinigt in sich auf's Engste die Momente der Erkenntniss und Sittlichkeit (5 s.f.). Mit besonderer Anschaulichkeit zeichnet Phil 3 7 ff. diesen Zusammenhang der Heilserkenntniss mit der sittlichen Umwandlung. Denn die überragende Kraft der Erkenntniss Jesu Christi, dessen Gewinn dem Apostel als das höchste und ausschlaggebende Gut erscheint, hat ihn zum Bruch mit alledem getrieben, was ihm bis dahin Gewinn deuchte, und der Wunsch, Christi ganze Kraft immer völliger an sich zu erfahren und zu erkennen, ist die Seele seines unermüdlichen Strebens, voran zu kommen (vgl. noch o. p. 140 f.).

An diesem Punkte zeigt sich, was nach der bisherigen Darstellung nicht Wunder nehmen kann, wie die Lebensgemeinschaft mit Christus sich durch die Erkenntniss vermittelt, also ganz in den Formen geistigen, bewussten Lebens sich vollzieht. Der gleiche Zusammenhang kommt zum Ausdruck, wenn die Erfüllung zur ganzen Gottesfülle durch die Erkenntniss zum Vollzug gebracht wird (Eph 3 19 4 13, vgl. Kol 2 10 mit 1 9 4 12). Dazu passt es vortrefflich, wenn Eph 1 17 der Geist

¹ 4 15 ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ ἀξήσωμεν; 4 17f. τὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαίότητι τοῦ νοῦς αὐτῶν, ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες . . διὰ τὴν ἄγνοιαν αὐτῶν; 4 22 ἐπιθυμοῖται τῆς ἀπάτης. 4 24 βούλησις τῆς ἀληθείας.

geradezu als πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως bezeichnet, und 6 17 als sein Schwert das Wort Gottes¹ gedacht wird. Damit ist der Uebergang zur johanneischen Vorstellung vom Pneuma unmittelbar vorbereitet. Besonders stark zeigt sich diese Auffassung auch in 4 7—12, wonach die Gabe Christi eben in den verschiedenen Arten von Lehrern besteht, die er der Gemeinde geschenkt hat, und durch die die Heiligen zum Werk des Dienstes hergerichtet werden. So eigenartig aber diese Kombination wirkt, so darf man doch nicht verkennen, dass auch sie im ursprünglichen Paulinismus von Anfang an angelegt ist. Schon I Kor 12 28 macht die feste Abstufung von Aposteln, Propheten und Lehrern; diesen festen Typen erst werden dann die anderen Geistesgaben angeschlossen. Ebenso tritt aber schon von Anfang an die Rücksicht auf die feste Lehrtradition hervor. Nicht nur für seinen eigenen Lehrvortrag deutet der Apostel einen bestimmten Inhalt und feste Anordnung an (I Kor 15 3 ἐν πρώτοις), sondern auch bei den Römern setzt er die Bekanntschaft mit einem bestimmten τύπος διδασχῆς voraus (Rm 6 17, vgl. 16 17), und er selbst ist sich bewusst, bei aller Eigenart „seines“ Evangeliums“ (Rm 2 16) im Grunde mit allen Aposteln übereinzustimmen (I Kor 15 11). Unter den von ihm hervorgehobenen Lehren steht der Monotheismus an erster Stelle (I Th 1 9 4 5 Gal 4 8 9 I Kor 8 1 ff.). Mit diesem verbindet sich die Ankündigung des Gerichtstages (I Th 4 6 5 2, vgl. II Th 2 5) und der Errettung durch den Messias (I Th 1 10) Jesus, den um der Sünden willen Gestorbenen und Auferweckten (I Kor 15 1 ff., vgl. Gal 3 1). Hieran schliesst sich unmittelbar der Hinweis auf die rettende Kraft des Glaubens (Gal 1 9 3 2 5). Damit verband sich der Geistesempfang (Gal 3 2 5), natürlich nach vorangegangener Taufe. Auch der Hinweis auf das Abendmahl gehört zur ersten Lehrunterweisung (I Kor 11 23). Daneben fehlt es nicht an den Grundzügen des sittlichen Unterrichts (I Th 4 1 f. 11 f. II Th 3 6 I Kor 4 17 7 17 11 2). In diesen Momenten werden wir ziemlich vollständig den christlichen Elementarunterricht und damit den wesentlichen Bereich, in dem sich der διδάσκαλος bewegte, zu erkennen haben, während es offenbar die Sache der Propheten und Apostel sein musste, die hier gebotene Erkenntniss zu vervollständigen, zu vertiefen und für die Lebensgestaltung der Gemeinde wie der Einzelnen fruchtbar zu machen. In dieser festen Lehrtradition, die auch in den späteren Briefen die Voraussetzung bildet (Phil 3 16 4 9 Kol 1 7 28 2 6 7 3 16 Eph 4 20 21), liegt eben für die „Erkenntniss“ ein bestimmter und nicht zu unterschätzender Anknüpfungspunkt.

¹ Ueber den Zusammenhang von Geist und Wort vgl. GLOEL a. a. O. p. 126—138.

Diese Erkenntniss ist Glaubenserkenntniss, insofern sie auf den Glaubensgedanken beruht und diese nur nach allen Seiten zum Bewusstsein bringt. Mit der Glaubenseinheit (Eph 4 6) verbindet sich daher unmittelbar die Einheit der Erkenntniss (4 13). Dennoch darf sie mit dem Glauben nicht einfach als dessen theoretische Seite zusammengestellt werden, sondern ihr Gebiet reicht über das des schlichten Glaubens insofern hinaus, als die Erkenntniss sich z. B. auch in der Lösung der aus dem Zweckgedanken sich ergebenden Probleme der göttlichen Weltregierung (so Rm 9—11 Eph 3 1 ff.), ferner in der Auseinandersetzung mit den mannigfach auftauchenden und immer mehr philosophische Form annehmenden (Kol 2 8) Irrlehren (Kol 2, vgl. aber schon Gal und Rm, I Kor 15), aber auch in der kunstvollen Ausgestaltung der sittlichen Lebensregeln (Erkenntniss des Sittlichen, z. B. Eph 5 10—14 15 17 etc., aber schon Rm 12 2) bethätigt. Die Reflexion muss schon längere Zeit thätig gewesen sein, und es müssen schon erhebliche Ergebnisse, Ansätze zu dogmatischer und ethischer Auffassung sich herausgebildet haben, es muss mit einem Wort die religiöse Entwicklung schon einen nicht unerheblichen Anlauf zu theologischer Fixirung gewonnen haben, ehe die Erkenntniss als selbständige Grösse neben dem Glauben hervortreten kann. Dass in der neutestamentlichen Entwicklung dies Stadium mit solch rapider Geschwindigkeit erreicht wird, ergibt sich aus der Eigenart des Apostels, der in der Reflexion und Dialektik so stark und zugleich durch die Schule der Rabbinen hindurchgegangen war, ebenso natürlich, wie aus der hochstehenden hellenischen Bildung, mit der das Christenthum bei seiner Uebertragung auf griechischen und kleinasiatischen Boden sich auch alsbald auseinanderzusetzen hatte (vgl. I Kor 1 22 Rm 1 14—16). In dem gleichen Masse freilich, als der Glaube sich nach seiner theoretischen Seite hin entwickelte, musste auch die ursprünglich auf's Engste mit ihm verbundene sittliche Haltung selbständig für sich heraustreten. Die ursprüngliche Einheit wird aber auch auf dieser Stufe aufrecht erhalten, indem die Zusammengehörigkeit und gegenseitige Abhängigkeit der Erkenntniss und Sittlichkeit betont wird. Sofern aber die Erkenntniss es ist, welche den religiösen Charakter des Christenthums repräsentirt, erscheint sie in einer gewissen Ueberordnung über die ethische Seite gedacht.

18. Die Darstellung der pneumatischen Lebensgemeinschaft mit Christus bringen wir zum Abschluss, indem wir noch einen Punkt erledigen. Sie geht nämlich nicht in der innigen Beziehung Christi und seines Heiles auf den Einzelnen auf, sondern vollendet sich erst in der Antheilnahme der ganzen Gemeinde an seinem Leben. Schon Gal 3 28 tritt dieser Gedanke in der Form hervor, dass alle Gläubigen

trotz ihrer äusseren Unterschiede in Christus ein einziges Wesen sind. Für diese innere Einheit bildet I Kor 12 die neue Anschauung vom Leibe Christi. Auch diese Vorstellung wird an die Taufe angeknüpft, sofern Alle in Einem Geiste zu Einem Leibe getauft wurden (I Kor 12 13), ebenso aber an das Abendmahl. Denn da das Brot nur eines ist (Christus) und wir Alle an dem einen Brote Theil haben, so sind damit wir Vielen ein Leib (10 17). Allerdings werden die, die dasselbe Brot geniessen, damit noch nicht immer Ein Leib. Was dem Apostel aber vorschwebt, ist der zutreffende Gedanke, dass, wie das gleiche irdische Brot zur Ernährung des in allen gleichen irdischen Lebens, so dieselbe geistliche Speise (10 3 4) zur Erhaltung des gleichen geistlichen Lebens dient. Dieser Gedanke aber wird in dem Bilde vom Leibe ausgedrückt, das Jesu Abendmahlswort darbot; so entsteht der Gedanke eines Leibes Christi, an dem die Einzelnen Theil haben (10 16) als seine Glieder (6 15). Von diesem Bilde macht der Apostel in I Kor 12 12—26 eine sehr bedeutsame Anwendung. Der Leib nämlich hat seine Einheit nicht trotz der Vielheit seiner Glieder, sondern gerade durch sie. Umgekehrt vermag kein Glied für sich, sondern nur in Verbindung mit den anderen den Leib zu bilden. Daraus ergibt sich im Zusammenhange des Ganzen die Nothwendigkeit jedes einzigen Gliedes und die Nothwendigkeit seiner Solidarität mit allen anderen. Gleiches gilt von Christus (12 12) und seinem Leibe, der Gemeinde. Da nun die natürliche Verschiedenheit der Gläubigen als Juden oder Hellenen, Sklaven oder Freier durch ihre Eingliederung in die Gemeinde nicht verändert wird (v. 13), so sollte man erwarten, dass diese natürliche Beschaffenheit es ist, welche sie zu den verschiedenen Funktionen des Leibes qualifizirt. Indess trotz einiger Ansätze dazu (I Kor 6 15 Rm 6 19, vgl. Kol 3 5, auch I Kor 7 19—24) wird diese allgemeine Wendung des Gedankens vom Apostel nirgends vollzogen. Ein Leib ist der Christus nicht sowohl insofern, als er sich die natürlichen Gaben der Gläubigen zu Mitteln seiner Wirksamkeit aneignet, als dadurch, dass er sich in den Gnadengaben eigne, neue Funktionen schafft. Trotz gewisser Ermässigungen, die sich bei Betrachtung der Gnadengaben bereits ergeben haben, bleibt es doch der Grundgedanke des Apostels, dass die Kirche eine Neuschöpfung Gottes nicht nur auf ethisch-religiösem Gebiet bedeutet, sondern dass sie auch vom physischen Gesichtspunkt betrachtet sich neben die erste Schöpfung Gottes als eine zweite übernatürliche stellt, der freilich der Charakter des Provisorischen anhaftet, und die man am ehesten als Mischform von Natürlichem und Uebernatürlichem¹ zu denken haben wird. Der Ge-

¹ Aehnlich CREMER RE³ VI p. 462: „Charismen sind die zur Erbauung der

danke aber, dass die Charismen nur die religiöse Verklärung natürlicher Gaben wären, wird noch nirgends geltend gemacht.

Klingt das Bild vom Leibe und den Gliedern auch Rm 12 4 5 an, so wird es besonders im Kolosser- und im Epheserbrief bereits zur festen, so zu sagen dogmatischen Bezeichnung des Wesens der ἐκκλησία (vgl. besonders Kol 1 24 ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία)¹, wie denn σῶμα auch sonst (Kol 2 17 9) sich als Lieblingsausdruck des Verfassers zeigt. Eine eigenthümliche Variation des Bildes kommt dadurch zu Stande, dass Christus als Haupt des Leibes der Kirche gedacht wird. Indess ist es noch deutlich erkennbar, dass ursprünglich beide Vorstellungen von einander unabhängig gedacht und nur gelegentlich verbunden sind. So ist Eph 2 16 Kol 3 15 das ἐν ἐνὶ σώματι nicht auf Ergänzung durch die Vorstellung vom Haupte eingerichtet, sondern bezeichnet nur die Idee des einheitlichen Ganzen, die Eph 2 18 ganz analog durch ἐν ἐνὶ πνεύματι ausgedrückt wird. Ebenso entsprechen 4 4 das ἐν σώμα καὶ ἐν πνεύμα einander, auch 4 25 wird nur die Solidarität der Christen hervorgehoben; ferner wird Kol 1 24 Eph 5 30 Christus als Träger des Leibes, nicht als sein Haupt und 5 23 sogar in ganz anderer Beziehung als σωτήρ des Leibes gedacht. Gleiche Unabhängigkeit zeigt das Bild der κεφαλή; dies ist zunächst nicht mit Rücksicht auf das Bild vom Leibe gewählt, sondern bezeichnet schon I Kor 11 3 die Herrscherstellung Christi; ebenso wird er Kol 2 10 als Haupt jeder Engelmacht bezeichnet, und wird in demselben Sinne als Haupt der Kirche gedacht, wie der Mann das Haupt des Weibes heisst (Eph 5 23 I Kor 11 3). Aus dem Zusammentreffen beider Bilder erklärt sich dann die Vorstellung von Christus als dem Haupte des Leibes. Dadurch werden die beiden Grundgedanken in eigenartiger Weise umgeschmolzen: Hat die Gemeinde in Christus das Haupt ihres Leibes, so muss natürlich der Leib an der gesamten Herrlichkeit des Hauptes im Himmel Theil nehmen (Eph 1 20—23); hat aber Christus als Haupt in der Gemeinde seinen Leib, so muss die beherrschende Stellung (Kol 1 18) von ihm nicht äusserlich, sondern nach den Gesetzen organischen Lebens ausgeübt werden. Beide Gedanken vereinigen sich in der Weise, dass Christus als der Quellpunkt alles wachsthümlichen Lebens der Gemeinde gedacht wird, das zu seinem Ziel die Erreichung des

Gemeinde nöthigen, vom heiligen Geiste in den Gliedern der Gemeinde gewirkten Kräfte und Fähigkeiten, vermöge deren dieselben theils ihre natürlichen Anlagen im Dienste der Gemeinde verwerthen können und sollen, theils mit neuen Kräften zu diesem Zwecke ausgerüstet werden.“

¹ Ebenso wird Kol 1 22 das σῶμα τῆς σαρκὸς zur Verdeutlichung gegenüber dem σῶμα der Kirche dienen.

ganzen Lebens hat, das in ihm wohnt. Wird im Bilde vom Eckstein, auf dem der ganze Bau ruht (Eph 2 20), Christus als Grundlage des neuen Lebens gedacht, so kommt unter dem Bilde des Wachstums des Leibes die dauernde Abhängigkeit alles Heiles von ihm (vgl. auch 5 29), der gleichzeitig Quellpunkt und Zielpunkt alles Lebens in ihr ist (Kol 2 19 Eph 1 23 4 13 15 16), zum Ausdruck. In Christus sind also alle Kräfte für die Entstehung und den Bestand seiner Kirche wie für die Erreichung ihres Zieles gegeben. Schön ist auch die Solidarität der Glieder ausgedrückt, wenn es heisst, dass das Wachsthum des ganzen Leibes nach dem Mass jedes einzelnen Theiles erfolge, dass also dem Gesetze organischen Lebens gemäss das Ganze nur wachsen kann durch ein entsprechendes Wachsthum jedes einzelnen Theiles (Eph 4 16).

Wird in diesen Briefen die gemeinschaftliche Art zum Wesen des Heiles selbst¹ gerechnet, und erhält Jeder, für den Dienst der Gemeinschaft bestimmt (Eph 4 12), nur in der Gemeinschaft durch Vermittlung der „Gelenke und Bänder“ alles zu seinem Heile Nothwendige, so betont der Epheserbrief noch insbesondere die Einheit der Gemeinde. Er feiert die in Christus erreichte Einigung der zuvor gespaltenen Menschheit zu Einem neuen Menschen (Eph 2 15). Diese Einheit ist dadurch hergestellt, dass Christi Tod die Scheidewand beseitigte (Eph 2 14), und sie beruht auf der Einheit Gottes (Eph 4 6, vgl. Rm 3 29f.), auf der Einheit des *κύριος*, zu dem durch gleichen Glauben und gleiche Taufe Beziehung gewonnen wird (4 5), auf dem gleichen Heilsgut (4 4) und dem gleichen Geiste (4 3 2 18, vgl. noch die Fürbitte für alle Heiligen 6 18). Ist aber der Geist Einer, so auch der Leib (4 3, vgl. 2 16 mit 2 18). Diese Einigkeit gilt nicht nur als zu bewahrendes Gut (4 3), sondern auch als zu erstrebendes Ziel, sofern noch nicht bei Allen die volle Selbständigkeit der Einen Glaubenserkenntniss vorhanden ist, welche sie vor der Beeinflussung durch die — selbstverständlich immer vorhandene — Irrlehre schützt (4 12—14). Die alte Schwierigkeit ist also überwunden, Juden und Heiden sind in der Gemeinde geeint, und die Kirche rüstet sich dazu, gegenüber der allenthalben auftauchenden Häresie die Glaubenseinheit durch Herstellung der Lehreinheit zu schützen. Als Garantie für die Erreichung dieses Zieles erscheint nicht nur der Eckstein Jesus Christus (vgl. I Kor 3 11), sondern auch die feste Grundsicht der Apostel und Propheten (2 20) und die mit der Verkündigung des Wortes beauftragten Personen, unter denen neben Aposteln und Propheten die Evangelisten, Hirten und Lehrer erscheinen (4 11). Es ist das zweifellos, wer es auch aufgestellt haben

¹ Vgl. dazu auch oben p. 73f., 91.

mag, ein seiner Zeit weit voraneilendes Programm der zukünftigen Entwicklung, aber man spürt hier bereits, möchte selbst Paulus der Urheber sein, das Werden der katholischen Grosskirche. Nur erscheint hier die Herstellung der Glaubens- und Lehreinheit noch nicht als das letzte Ziel, sondern als Basis für einen grossen Liebesbau (4 16, vgl. 4 12).

Noch an einem anderen Punkt zeigt sich der Abstand von der ursprünglichen Anschauung des Paulus. Die Frage, ob obiges Programm eine Zeit vor oder nach der Parusie meine, weist HAUPT damit ab, dass es sich um den Inhalt, nicht um das Wann der Vollendung der Gemeinde handle (p. 160). Diese Entscheidung lässt sich indess nicht aufrechterhalten, weil es sich nach dem ganzen Kontext nur um das irdische Ziel der Gemeinde handelt. Denn von Glauben und Erkenntniss lässt sich nicht mehr reden, wenn vollkommenes Schauen stattfindet (I Kor 13 8 9 12); ferner nöthigt die in 4 14 vorliegende Beziehung auf die Irrlehre zu der Annahme, dass ein auf Erden erreichbares Ziel geschildert werden soll. Nun hat man freilich kein Recht, den nachfolgenden geschichtlichen Verlauf dem Verfasser zu imputiren. Auch er meint in der Endzeit zu leben. Aber die Stimmung ist zweifellos eine veränderte¹. War ursprünglich die paulinische Gemeindegründung trotz ihres grossartigen, weltumspannenden Zuges als Nothbau bis zur Parusie gedacht, so wird jetzt die Kirche als kunstvoll gegliederter Bau vorgestellt, der das Gesetz seines Lebens in sich selbst trägt. Entsprechend der stark hervortretenden kosmischen Bedeutung Christi wird schon im Kolosserbrief die kosmische Verbreitung des Evangeliums (1 6 23, vgl. aber schon I Th 1 8 I Kor 4 9 Rm 1 8, auch Phil 2 15), seine universale Geltung für jeden Menschen (1 28 das dreifache *πάντα ἄνθρωπον*) und die Ewigkeit des Heilsrathschlusses, auf dem die Heidenkirche beruht (1 26 27, vgl. aber I Kor 2 7 10 11 Rm 1 2 3 21 16 25—27) hervorgehoben, und so die Kirche selbst in die Reihe der kosmischen Mächte eingereiht (vgl. 1 17—20 2 19f.). Noch stärker tritt das im Epheserbrief hervor. Hier erscheint sie als *πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πασιν πληρωμένου* (1 23). Um ihren Bestand und Fortgang dreht sich die Weltentwicklung, und sie ist der Gegenstand des allgemeinsten Interesses (3 1—11, vgl. 1 4 9—11). Wird Gott in der Kirche ein ewiger Preis entgegengebracht (3 21), so wird damit die Kirche selbst unter die ewigen Grössen eingereiht. Damit wird natürlich die Parusie nicht ausgeschlossen, aber diese hebt eben den Bestand der Kirche nicht auf, sondern verklärt ihn. Dadurch wird denn aber sachlich die Kirche mit dem Reiche Christi und Gottes (5 6) identifizirt oder erscheint doch als

¹ Vgl. oben p. 70.

wichtiger Theil desselben. Namentlich 2 12 ff. bahnt diese Gleichsetzung an. Denn die πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ (2 12) ist der Vorläufer des Reiches Gottes oder geradezu mit demselben identisch (vgl. βασιλεία τῶν Ἰσραήλ Act 1 6, auch βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ Mc 15 32 Joh 1 49 12 13); an ihr bekommen aber die Heiden Bürgerrecht (2 19 συνπολιταί) durch die Eingliederung in den Leib Christi (2 16). Als Reich Christi hat die Kirche durch den organischen Zusammenhang mit ihrem himmlischen Haupte die Möglichkeit, alle seine Kräfte und Gaben in sich wirksam werden zu lassen und kann in solchem Streben der Stunde ihrer Verklärung in Ruhe entgegensehen.

19. Heben wir den leitenden Gedanken, wie er aus der Untersuchung sich ergeben hat, kurz heraus. Ich hoffe gezeigt zu haben, dass noch nicht Alles gesagt ist, wenn man Paulus als enthusiastischen Pneumatiker und als Supranaturalisten vom reinsten Wasser bezeichnet, ja, rein geschichtlich genommen, noch nicht einmal das Wichtigste. Es ist wahr, dass er mit ganzer Seele jener Sturm- und Drangperiode des Enthusiasmus angehört und mehr mit Zungen geredet hat, als die Anderen alle; theilt er nicht nur die Vorstellung seiner Mitgläubigen von einer übernatürlichen, himmlischen Herrschaft des Messias Jesus und von der unwillkürlich, stossweise wirkenden Kraft des Pneuma, dessen Wirkungen sich von der üblichen Lebensbewegung erkennbar unterscheiden, sondern auch seine selbstentworfenen Konzeption vom Lebenszusammenhang der Gläubigen mit Christus, mit seinem Tode und seiner Auferstehung rechnet auf ein gleich massives, transcendentes Verständniss. Und doch blickt aus diesem eschatologisch-enthusiastischen Gedankengefüge, auf's Engste mit ihm verbunden, aber in seiner Eigenart unverkennbar, das geistige Leben der neuen Religion hervor. Wie das messianische Walten Christi in's königliche Walten der Gnade und den organischen Zusammenhang des beherrschenden Hauptes mit seinem Leibe oder die Immanenz des Geistes sich umsetzt, so wird das Wesen des Pneuma vom Gottes- und Christusgedanken aus gedeutet. Die dynamische Vorstellung vom Geist geht in eine qualitative über, und der Geist Gottes tritt in eine unlösliche Verbindung mit dem geistigen Wesen des Menschen ein. Noch stärker zeigt sich die Umsetzung der supranaturalen in eine geistige, ethisch-psychologische Auffassung im Gedanken der Lebensgemeinschaft mit Christus. Hier wirkt von Hause aus die Subjektivität und Reflexion, sowie der Einfluss des geschichtlichen Lebensbildes Jesu stark mit. Doch bleibt freilich der Gedanke von der modernen Anwendung des Heroenkults auf Jesus völlig verschieden, wie auch gegenüber der pietistischen Isolirung des Einzelnen im Verkehr mit dem Herrn dieser

als Quell und Ziel des gemeinsamen Lebens der Gläubigen erscheint. Die Vorstellung vom pneumatischen Leben in und mit Christus, das sich in der Summe der religiösen Güter und in religiös-ethischer Kraft dem gläubigen Bewusstsein erschliesst, umfasst ebenso wie die von der Gottesgerechtigkeit den gesamten Inhalt des Heils, übertrifft sie aber an Vielseitigkeit und praktischer Brauchbarkeit. Auch dieser ganze Gedankenkomplex entspricht nicht nur der Sache nach unzweifelhaft der Predigt Jesu, sondern lehnt sich auch in der Form an Worte Jesu und an die Praxis der urapostolischen Gemeinde an. Zugleich aber eröffnet sich hier ein Ausblick auf die Berührung mit dem hellenischen Geist. Die direkte Einwirkung hellenischer Kultur und Philosophie auf den Apostel ist allerdings nur gering anzuschlagen und geht über das ihm unmittelbar durch die Sprache zugeführte geistige Material nicht hinaus; aber um so wichtiger ist das ungesuchte und ungeahnte Zusammentreffen in entscheidenden Grundgedanken. Neben dem monotheistischen Zuge der Philosophie ist hier die Spannung zwischen Gott und Welt, die Vorstellung von einer mystischen Berührung der Seele mit der himmlischen Welt und die Empfindung eines im Menschen vorhandenen inneren Zwiespalts zu nennen. Vor Allem wichtig ist doch die Uebereinstimmung in einer höheren Werthschätzung des geistigen Lebens und der Erkenntniss als Grundlage der inneren Unabhängigkeit und Freiheit. Doch tritt diese erst allmählich als selbständige Grösse hervor.

Schluss.

Ueberblicken wir von dem erreichten End- und Höhepunkt der paulinischen Gedankenbildung aus nochmals den ganzen Gang von ihrem Ausgangspunkte an, so wird nicht verkannt werden können, dass in der That eine sehr erhebliche Distanz zwischen Ausgangs- und Endpunkt besteht. Aber auch an der zusammenhaltenden Einheit fehlt es nicht. Vor Allem bleibt der Gottesgedanke durch das ganze Stadium der Entwicklung sich vollkommen gleich. Die beherrschende Macht der väterlichen Gnade Gottes wird selbst im Römerbrief nicht ausgezeichneter zur Geltung gebracht, als im Epheserbrief, wo in Gebetsform das ganze Heil als Gottes That ausgesprochen und Gottes Grösse als Heilsgott in überwältigender Weise gepriesen wird. Durchaus sich gleichbleibend ist auch das innere, organische Verhältniss von Religion und Sittlichkeit und die Ueberordnung des religiösen, nicht des intellektuellen Faktors als des letztlich entscheidenden über

den sittlichen. Gleichbleibend sind vor Allem auch die beiden grossen und für das Denken des Apostels ausschlaggebenden Anschauungskreise von der Rechtfertigung und Versöhnung durch den Glauben und vom Geistesbesitz und der Lebensgemeinschaft mit Christus. Aber an eben diesen Punkten setzt zugleich die Umbildung ein. Ihrer Natur nach sind diese Anschauungen Uebergänge aus dem eschatologisch-enthusiastischen Gedankenkreise in Gedanken einer gegenwärtig zu üben und bleibenden Religiosität. Dient die Rechtfertigungslehre dazu, dem Pharisäismus das Christenthum als neue Religion entgegenzustellen, die allein selig machende Gnade und den allein selig machenden Glauben aufzurichten, so dient im Gebiet des Glaubens die Lehre vom pneumatischen Leben in und mit Christus der fortgehenden Verständigung und Vergeistigung, der Prägung nach dem Bilde Christi und der allmählichen Beherrschung des πνεῦμα durch den vom πνεῦμα erfüllten und durchgeistigten νοῦς. Dieser Prozess kommt innerhalb der beobachteten Entwicklung nicht zum Abschluss, aber doch ist die Abschwächung des enthusiastischen Charakters, das Hervortreten des geistigen Momentes ganz unverkennbar. Die Folge der ein Menschenalter hindurch in der angezeigten Richtung geleisteten religiös-sittlichen Gedankenarbeit und der Hand in Hand damit gegangenen Missionsarbeit zeigt sich in einer erheblichen Veränderung der Stimmung. Zwar die Stellung zur Welt, die Lebenshaltung, ist sich wesentlich gleich geblieben, denn die Welt ist die gleiche geblieben¹. Ebenso bleibt das vom Apostel gesetzte prinzipielle Verhältniss des pneumatischen zum natürlichen Leben bestehen, wie es dem Grundgedanken von Gott und seinem Heile entsprach. An der Stimmung dagegen ist eine wesentliche Veränderung zu bemerken, nicht beim Blick auf die Welt, wohl aber beim Blick auf das persönliche Heil und auf die Gemeinschaft. Wenn schon I Th 5 8 in dem brüderlichen Zuspruch (4 18 5 11 14) der Liebe einen Panzer gegen alle Anfechtung finden konnte, nicht minder kräftig als die eigene Glaubensüberzeugung, so ist nun an die Stelle der schwachen Einzelgemeinde der starke Verband der in Christus als dem Haupte zusammengefassten einheitlichen Kirche getreten, und in ihrem Werden und Wachsen ist eine bleibend werthvolle Arbeit und ein Anlass zur Freude gegeben (vgl. auch p. 86f.). Wie also das „Werk des Herrn“ (I Kor 15 58) der Vollendung in Ruhe und Sicherheit entgegengeht,

¹ Eigenthümlich und ein gutes Zeichen für die Kongenialität paulinischen Geistes mit dem Jesu ist es, dass gerade in paulinischen oder paulinisch beeinflussten Schriften die ursprüngliche Geringschätzung der Ehe erheblich modifiziert wird (Eph. Past.).

so ist auch der Einzelne von der Parusie in dem Masse unabhängig geworden, als er des Fortschreitens im Heilsbesitz und der persönlichen Uebersiedlung zum Herrn beim Tode auch vor dem Eintritt der Parusie gewiss sein kann. Die Erwartung der Parusie wirkt freilich fort und ist noch ein Jahrhundert lang eine gewaltige Garantie für die Selbstbehauptung der Kirche und ein Stachel zu intensiver Fortarbeit, aber das Peinigende ihres Ausbleibens ist verschwunden. Man kann ihr in Ruhe entgegensehen. Und diese Umstimmung ist vor anderen das Lebenswerk des Apostels Paulus, gleichviel ob die ganze dargestellte Entwicklungsreihe auf ihn persönlich zurückgeht oder nicht. Denn in jedem Fall ist es sein gewaltiger Anstoss, der hier fortwirkt; sie ist sein Lebenswerk unbeschadet dessen, dass er selbst mit seinem persönlichen Empfinden in der eschatologischen-enthusiastischen Stimmung wurzelt und an ihr festhält.

Vergleicht man die Entwicklung der paulinischen Gesamttanschauung vom Heil mit der Jesu, so hat bereits die Darstellung im Einzelnen wie im Grossen den Nachweis versucht, wie sehr der Apostel die Gedanken Jesu voraussetzt, an sie anknüpft und fortbildet. Bezüglich des Gottesgedankens, der Eschatologie, der religiösen Stimmung und Lebenshaltung sowie bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit tritt bei aller Freiheit der Verwendung und Fortbildung die Uebereinstimmung mit der Anschauung Jesu und die direkte Anlehnung an sie unverkennbar hervor. Aber selbst in seinen originalsten religiösen Gedanken lässt sich der Anschluss an die (urapostolisch fortgebildete) Anschauung Jesu erweisen; insbesondere im Anschluss an das Abendmahl erreicht Paulus in genialer Intuition, ob auch, wie in der Rechtfertigungslehre, mit ganz anderen formalen Mitteln, die geistige Fühlung mit der Art und Intention Jesu selbst.

Sehr eigenthümlich ist aber eine weitere Thatsache. Wenn man nämlich den Zielpunkt der von Paulus intendirten Entwicklung mit der Anschauung Jesu vergleicht, so zeigt sich eine die vorhandenen Differenzen an Bedeutung fast noch überbietende innere Gleichartigkeit mit der galiläischen Anfangsperiode der Wirksamkeit Jesu. Was die Bergpredigt etwa von dem ersten Thessalonicher- oder ersten Korintherbrief unterscheidet, das ist das starke Hervortreten der Eschatologie und des Enthusiasmus, und eben diese beiden Momente sind in der späteren paulinischen Literatur wieder mehr in den Hintergrund getreten. Wie in der galiläischen Wirksamkeit, so ist auch in den Gefangenschaftsbriefen Alles im Rahmen der Eschatologie und des Supranaturalismus gedacht, aber als das Entscheidende tritt die individuelle und gemeinsame Aneignung des Heilsbesitzes nach ihrer geistigen, ethisch-psycho-

logisch bedingten Art hervor. Es ist also eine eigenthümliche Rückbildung der Entwicklung auf ihr Anfangsstadium zu konstatiren. Das Gleiche zeigt sich auch in dem Zurücktretten der Rechtfertigungslehre; das bedeutet nicht die Aufgabe ihrer religiösen Motive, aber in dem Masse als der Pharisäismus zelotischer Judenchristen aufhörte, für die gefestigten Gemeinden eine Gefahr zu bedeuten, bedurfte es der schneidenden Waffe nicht mehr, sondern einer Anwendung der religiösen Grundgedanken, die den Gemeindebedürfnissen entsprach. Fliessen so Anfang und Ende der Entwicklung zusammen, so ist freilich die neue Art nicht zu verkennen. Es ist eine grossartige Veränderung des Schauplatzes vor sich gegangen, nicht Israel, sondern die Welt ist das Saatfeld; das Evangelium ist aus seiner Verhüllung in die jüdische Heilsanschauung gelöst und steht auf dem Punkte, sich der heidnischen Gedankenwelt anzupassen. Doch diese von Paulus begonnene Umbildung zu einem einheitlichen Gedankenausdruck gebracht zu haben, ist das Werk eines Anderen, der damit der Kirche für Jahrhunderte ihren Werdegang vorgezeichnet hat, der zugleich die Rückbildung der paulinischen Gedankenwelt auf die synoptische in einer Weise durchgeführt hat, dass dabei alle wesentlichen Merkmale des Paulinismus und seiner religiösen Art erhalten bleiben.

Berichtigungen.

Ich bitte zu verbessern: S. 56 Z. 2 v. u. füge zu Henoch 70 14 noch 39 3ff. etc. S. 80 Anm. 2 Z. 2 lies a. a. O. p. 227 statt 217.

Das Neue Testament

übersetzt von

D. Carl Weissäcker.

Großoctav-Ausgabe (Textbibel E).

In Leinwand gebunden M. 3.—, in Leder gebunden M. 4.80.

Original- (Kleinoctav-) Ausgabe.

Neunte verbesserte Auflage.

In Ganzleinen gebunden M. 3.—, in Ganzleder gebunden M. 4.80.

Die messianischen Weissagungen

des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim

historisch-kritisch untersucht und erläutert

von

Dr. phil. Eugen Hühn,

Pfarrer in Heilingen bei Orlamünde.

Mit einem Vorworte von Professor D. **Paul W. Schmiedel** in Zürich.

I. Teil. Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes.

Gross 8. M. 3.60.

II. Teil. Die alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testament.

Gross 8. 1900. M. 6.—.

Hand-Commentar zum Neuen Testament.

Bearbeitet von **H. J. Holtzmann**, † **Lipsius**, **Schmiedel**, von **Soden**.

In 4 Bänden.

Zweite (bzw. dritte) verbesserte und vermehrte Auflage.

Lex. 8.

Band I.

Synoptiker. }
Apostelgeschichte. } Professor D. **H. J. Holtzmann**.

Vergriffen. Dritte Auflage erscheint noch im Jahre 1900.

Anhang zu Band I: **Huck, A.**, Synopse der drei ersten Evangelien. Zweite, durch einen Nachtrag vermehrte Auflage. M. 3.—. Geb. M. 4.—.

Wichtige Ergänzung auch zu den Meyer'schen Commentaren.

Band II.

I. Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther.

Professor D. **P. W. Schmiedel**. M. 5.40. Geb. M. 6.40.

II. Briefe an die Galater, Römer, Philipper.

† Geh. Kirchenrath Professor D. **R. A. Lipsius**. M. 4.60. Geb. M. 5.60.

Band III.

I. Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon; Pastoralbriefe.

Professor D. **H. von Soden**. M. 4.50. Geb. M. 5.50.

II. Hebräerbrief, Briefe des Petrus (I. II.), Jakobus und Judas.

Professor D. **H. von Soden**. 3. Auflage 1899. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Band IV.

Evangelium des Johannes.

Professor D. **H. J. Holtzmann**. M. 4.—. Geb. M. 5.—.

Briefe und Offenbarung des Johannes.

Professor D. **H. J. Holtzmann**. M. 2.50. Geb. M. 3.50.

Einband in Leinwand pro Band bzw. Abtheilung à M. 1.—. Einzelne Bände sind noch in Halbfranzleinband (à M. 2.—) vorrätig.

Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenaeus.

Von

Heinrich Weinel,

Lic. Theol., Dr. Phil.

Gross 8. M. 5.—.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften

aus dem

Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

8.

- | | |
|--|----------|
| 4. Bernoulli, C. A., Das Konzil von Nicäa | M. —.80. |
| 3. Bertholet, A., Der Verfassungsentwurf des Hesekei in
seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung . . . | M. —.80. |
| 16. Bertholet, A., Die israelitischen Vorstellungen vom
Zustand nach dem Tode | M. —.80. |
| 1. Duhm, B., Das Geheimnis in der Religion | M. —.60. |
| 6. Duhm, B., Die Entstehung des Alten Testaments . . . | M. —.60. |
| 9. Fries, S. A., Moderne Darstellungen der Geschichte Israels | M. —.60. |
| 2. Krüger, G., Die Entstehung des Neuen Testaments . . | M. —.60. |
| 5. Löhr, M., Der Missionsgedanke im Alten Testament. Ein
Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte | M. —.80. |
| 12. Martensen Larsen, H., Jesus und die Religionsgeschichte | M. —.60. |
| 8. Meyer, A., Die moderne Forschung über die Geschichte
des Urchristentums | M. 1.20. |
| 13. Michelet, S., Israels Propheten als Träger der Offenbarung | M. —.60. |
| 11. Sabatier, A., Die Religion und die moderne Kultur . . | M. —.80. |
| 7. de la Saussaye, P. D. Chantepie, Die vergleichende
Religionsforschung und der religiöse Glaube . . . | M. —.60. |
| 19. Sell, K., Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantis-
mus im neuen Jahrhundert. 1900 | M. —.75. |
| 10. Soederblom, N., Die Religion und die soziale Entwicklung | M. 1.60. |
| 18. Vischer, E., Albrecht Ritschl's Anschauungen vom
evangelischen Glauben und Leben. 1900 | M. —.75. |
| 17. Weinel, H., Paulus als kirchlicher Organisator | M. —.75. |
| 14. Wernle, P., Paulus als Heidenmissionar | M. —.75. |
| 15. Wildeboer, G., Jahvedienst und Volksreligion in Israel
in ihrem gegenseitigen Verhältnis | M. —.80. |

GTU Library

3 2400 00286 3797

DATE DUE

GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

